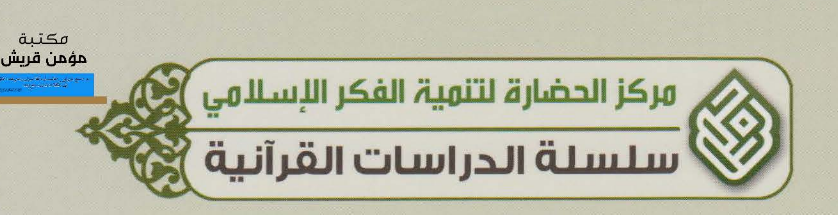


مدارسُ التّفسير الإسلاميّ

الجـزء الثالث

علي أكبر بابائي

تعريب: كمال السيّد

علي أكبر بابائي

من إيران، ولد في أراك بتاريخ: 21-2-1955م. وفيها تلقّى علومه الأولية، ثم انتقل إلى الحوزة العلمية في قم، وتدرّج في مراحل الدراسة الحوزوية وتخصص في القرآن وعلومه إلى جانب اهتماماته الفكرية الأخرى، له كتب ودراسات عدة منها:

- روش شناسى تفسير قرآن: مبانى وروش هاى تفسير قرآن (منهج تفسير القرآن الأسس والمبادئ) بالاشتراك، وزارة الثقافة والإرشاد.
- باطن وتأويل قرآن كريم (باطن القرآن الكريم وتأويله) مركز مطالعات وپژوهش‌هاى فرهنگى حوزه عليمه قم 2002.
- مكاتب تفسيري (مدارس التفسير الإسلامي) حوزه ودانشگاه. (هذا الكتاب) 2003.
- تاريخ تفسير قرآن كريم: از عصر رسالت تا پايان عصر غيبت صغرا (تاريخ تفسير القرآن: من عصر الرسالة إلى عصر الغيبة الصغرى) حوزه ودانشگاه 2008.

مدارس التفسير الإسلامي

الجـزء الثالث

علي أكبر بابائي

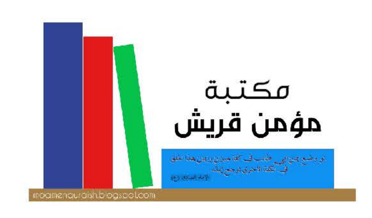
مدارس التفسير الإسلامي

الجزء الثالث

تعريب

محمّد حسين حكمت





المؤلف: علي أكبر بابائي

الكتـاب: مدارس التفسير الإسلامي ـ الجزء الثالث

تعريب: محمّد حسين حكمت

مراجعة: فريق مركز الحضارة

تصميم الغلاف: قيس عباس

الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 68 - 6

The Islamic schools of exegesis

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25

Info @ hadaraweb.com

www. hadaraweb.com

1839.2245.16.7.10

المحتويات

الفهارس الفنيّة

تتمة الفصل الرابع

مدرسة تفسير القرآن بالقرآن وتفاسيرها

2 ـ الأدلّة الروائيّة

إحدى الروايات التي يمكن الاستدلال بها على صحّة هذه النظريّة، هي رواية: «**فإذا التَبَسَت عليكم الفِتَن كقِطَع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن**». ومن خلال العودة إلى ما بيّنّاه في توضيح معناها عند البحث في النظريّة الأُولى[1]، يتّضح أيضاً عدم دلالتها على النظريّة الثانية (نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير)، فتنتفي الحاجة إلى بحثها مجدّداً.

أمّا بقيّة الروايات:

أ ـ كلامٌ لأمير المؤمنين **عليّ**(ع) في وصف القرآن: يذكر أحد أنصار هذه النظريّة في مقدّمة تفسيره عبارة «القرآن يفسّر بعضه بعضاً، وينطق بعضه على بعض»، مؤكّداً على تمسّكه بأُسلوبه التفسيريّ ومشيراً إلى أنّ مصدر هذه العبارة هو نهج البلاغة[2].

---

(1) انظر: الصفحتين 151 ـ 152 من كتابنا هذا.

(2) انظر: الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**...، ج 1، ص 11.

غير أنّ هذه العبارة ليست موجودة في نهج البلاغة، لكن ورد ضمن إحدى الخطب عبارة «وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»، وهي تشابه العبارة السابقة في وصفها للقرآن[1].

كما أنّ العلاّمة **الطباطبائي** أيضاً قد أورد ـ ضمن الروايات التي ذكرها تأكيداً لمنهجه التفسيريّ ـ نفس العبارة التي نقلناها عن نهج البلاغة، مشيراً إليها بعبارة: «قال عليّ(ع) (يصف القرآن على ما في النهج)»[2].

وعلى الرغم من عدم ثبوت التزام العلاّمة **الطباطبائي** بنظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير[3]، ولكن نظراً لاستناد أحد أنصار هذه النظريّة على ما يشابه هذه العبارة، وقوّة احتمال إرادته لهذه العبارة بالذات ووقوعه سهو القلم منه أو أنّه نقلها بالمعنى ممّا أدّى إلى تغيير العبارة، وكذلك إمكانيّة استدلال البعض بتلك العبارة لإثبات هذه النظريّة؛ سنقوم في ما يلي بتقرير دلالتها على هذه النظريّة والبحث في هذه الدلالة.

بيان وبحث

يمكن القول في تقرير الاستدلال بهذا القول على صحّة هذه النظريّة أنّ معنى نُطْق بعض القرآن بواسطة بعضه الآخر، وشهادة بعضه على بعضه الآخر، ليس إلّا أنّ معنى ومقصود بعض الآيات وتفسيرها يتّضح بالاستعانة بقسمٍ آخر من الآيات. أي إنّنا عندما ننظر في آيةٍ ما بمفردها، فإنّ معناها ومقصودها لا يتّضح لنا بصورةٍ دقيقة، إذ لا تنطق الآية بما

---

(1) السيّد الرضي، **نهج البلاغة فيض الإسلام**، ص 414، الخطبة 133، الفقرة 12.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 12.

(3) انظر: بَحْثَنا حول منهج الطباطبائي في هذا الكتاب.

يكفي عن ذلك. ولكن عندما نضع إلى جانبها آيةً أُخرى، وننظر في الآيتين معاً، عند ذلك يتّضح معنى ومقصود الآية، حيث تصبح الآية صريحةً في بيان معناها ومقصودها.

كما يمكن في بعض الأحيان أن يقع الترديد في ما نظنّه إرادة معنىً ما من آيةٍ ما عندما ننظر فيها بمفردها، لكن يرتفع هذا الترديد بمجرّد وضعها إلى جانب آيةٍ أُخرى حيث تتّضح إرادة ذلك المعنى. وفي هذه الحالة تكون الآية الأُخرى قد شهدت على إرادة معنى الآية الأُولى.

إذن، فهاتان الجملتان تبيّنان أنّ القرآن يمكن تفسيره بواسطة القرآن، وأنّ معاني ومقاصد بعض الآيات تتّضح بمساعدة آياتٍ أُخر، وأن لا حاجة في تفسير القرآن إلى غير القرآن.

إنّ المعنى الذي ذكرناه للجملة الأُولى هو معنىً صحيح ولا مجال للتأمّل في قبوله.

أمّا المعنى الذي تمّ بيانه للجملة الثانية، ففيه تأمّل؛ إذ يمكن أن يكون المراد من شهادة بعض الآيات على بعضها الآخر هو بيان آيةٍ ما مطلباً ما من دون دليل، فتأتي الآية الأُخرى بالدليل على ذلك المطلب.

مثال ذلك قول إحدى الآيات: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾[1]، وقول الأُخرى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾[2]. وهذا المعنى للجملة الثانية إن لم يكن أوضح من المعنى الذي ذكرناه عند تقرير الاستدلال

(1) سورة الصّافّات 37: الآية 4.

(2) سورة الأنبياء 21: الآية 22.

له. وعلى هذا، فالآية الثانية لا تفسّر الآية الأُولى؛ إذ إنّ معنى الآية الأُولى ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾ هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تفسير، والآية الثانية مكمّلة لما في الآية الأُولى.

وعلى أيّ حال، وسواء كانت الجملة الثانية تدلّ على تفسير القرآن بالقرآن أيضاً، أو لم تكن، فإنّ هذه الرواية لا دلالة لها على صحّة هذه النظريّة، لسببين:

أوّلاً: إنّ هذه الرواية تقول في وصف القرآن: «ينطق بعضه ببعضٍ [آخر]»، وهذا الوصف يتحقّق أيضاً عندما يتمّ توضيح بعضٍ من المعاني القرآنيّة بمساعدة آياتٍ أُخرى. إذن فالرواية لا تدلّ على أكثر من هذا؛ ممّا يعني أنّنا لا نستطيع أن نستفيد من الرواية إمكانيّة تبيين جميع المعاني القرآنيّة بواسطة القرآن نفسه وعدم الحاجة إلى تبيين غير القرآن؛ إذ إنّه على الأقلّ لم يتمّ إحراز إرادة توصيف جميع الآيات القرآنيّة بجميع مراتب دلالتها من هذا الكلام، وحتّى لو كان المقام مقام وصف القرآن بكلّيّته فلا مقتضٍ لهذا المعنى أيضاً؛ إذ مع تحقّق مثل هذا الوصف في الكثير من الآيات لفهم مرتبةٍ من دلالتها، يكون هذا الوصف مناسباً أيضاً.

ثانياً: لو افترضنا أنّ هذا الكلام يدلّ على أنّ جميع معاني ومعارف القرآن ممكنة التبيين بواسطة القرآن نفسه؛ إلّا أنّ ذلك لا يدلّ على أنّ غير الرسول (ص) والأئمّة المعصومين(ع) أيضاً يستطيعون التوصّل إلى جميع المعاني والمعارف القرآنيّة بالتدبّر في القرآن والاستفادة من بياناته؛ إذ من الممكن أن تكون تلك العمليّة محتاجة إلى قدرةٍ علميّةٍ وإدراك خاصّ للقرآن لا يتوفّران إلّا **لرسول الله** (ص) **والأئمّة المعصومين** (ع).

ومن هنا يكون الرسول والأئمّة المعصومون(ع) هم الوحيدين القادرين على الوصول إلى جميع معاني ومعارف القرآن عن طريق القرآن نفسه، أمّا غيرهم فيحتاجون لفهم بعضٍ من تلك المعاني القرآنيّة إلى تعليم وتبيين الرسول (ص)؛ ولهذا السبب نرى القرآن الكريم يصرّح بأنّ واحدةً من وظائف الرسول الكريم (ص) هي تفسير وتعليم القرآن الكريم[1].

إنّ سياق هذا الكلام، مع كونه خطاباً موجّهاً إلى الناس، لا يقتضي أكثر من أنّهم هم أيضاً يستطيعون تفسير البعض من الآيات القرآنيّة إذا استعانوا بالقرآن نفسه؛ لأنّ ما يمكن فهمه من هذه العبارة مع الأخذ بنظر الاعتبار سياق الكلام وكونه موجّهاً إلى الناس، هو أنّ هذا الكلام قد جاء لبيان خصائص القرآن ترغيباً للناس بالاستفادة منه. وهذا الترغيب لا يستلزم امتلاك الناس لقابليّة فهم وتفسير جميع المعاني القرآنيّة بالاستفادة من القرآن نفسه، بل يبدو الكلام مناسباً ومعقولاً أيضاً لو تمكّنوا من فهم بعضٍ من معاني القرآن من خلال القرآن نفسه.

وعلى الأقلّ لم يثبت إرادة الإمام(ع) أكثر من هذا المعنى من كلامه، بل لو وضعنا كلامه هذا إلى جانب كلامه الآخر حول القرآن، لم يبقَ مجالٌ للشكّ في أنّ مراد الإمام (ع) ليس أكثر من هذا المعنى؛ وقد جاء في خطبةٍ أُخرى من نهج البلاغة: «هذا القرآن إنّما هو خطٌّ مستور بين الدفّتين، لا ينطق بلسان، ولا بدّ له من ترجمان»[2].

(1) ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ. . .﴾ الآية 44 من سورة النحل 16.
﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ . . .﴾ الآية 2 من سورة الجمعة (62).
ولتوضيح دلالة هذه الآيات، انظر: الصفحات 163 ـ 165 من كتابنا هذا.
(2) السيّد الرضي، **نهج البلاغة**، **فيض الإسلام**، ص 386، الخطبة 125.

كما جاء في كلامٍ آخر له: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أُخبركم عنه»[1].

ب ـ روايات عرض الأحاديث على القرآن: ومن بين الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها لإثبات صحّة نظريّة (الاكتفاء بالقرآن في التفسير)، هي الروايات التي تدعو إلى عرض الأحاديث على القرآن واختبارها به، والأخذ بكلّ حديثٍ يوافق القرآن، ورفض كلّ حديثٍ يخالفه[2].

وقد اعتمد الدكتور **الصادقي** في مقدّمة تفسيره على هذه الروايات أيضاً[3]، كما يمكن أن يخلص البعض من أقوال العلّامة **الطباطبائي** حول هذه الروايات في البحث الروائي حول التفسير بالرأي[4] إلى صحّة هذه النظريّة.

---

(1) السيد الرضي، **نهج البلاغة**، فيض الإسلام، ص 499، الخطبة 157.

(2) ومن أمثلة تلك الروايات، الكلام المنقول عن رسول الله (ص) في حجّة الوداع، حيث قال: «قد كثُر عَلَيَّ الكذّابة وستكثر، فمَن كذب عَلَيَّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار». فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنّتي، فما وافَق كتاب الله وسنّتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنّتي فلا تأخذوا به». المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 225، ح 2.

(3) انظر: الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**. . . ، ج 1، ص 17، 21، 25.

(4) قال بعد شرحه للتفسير بالرأي المنهي عنه في الروايات: «والمحصّل أنّ النهي عنه إنّما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه، وهذا الغير لا محالة إمّا هو الكتاب أو السنّة، وكونه هو السنّة ينافي القرآن ونفس السنّة الآمرة بالرجوع إليه وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى المجال للرجوع إليه والاستمداد منه في تفسير القرآن إلّا نفس القرآن». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 77. وبعد عدّة صفحات يديم فيها البحث ثمّ يقول: «على أنّ الأخبار المتواترة عنه (ص) المتضمّنة لوصيّته بالتمسّك بالقرآن والأخذ به وعرض الروايات المنقولة عنه (ص) على كتاب الله لا يستقيم معناها إلّا مع كون جميع ما نقل عن النبيّ (ص) ممّا يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيان النبيّ (ص) كان من الدور الباطل، وهو ظاهر». المصدر نفسه، ص 85.

وعلى أيّ حال، فيمكن القول في تقرير الاستدلال بهذه الروايات: إنّ هذه الروايات قد وَضَعَت شرطاً لاعتبار الأحاديث المنقولة عن الرسول (ص) والأئمّة المعصومين(ع) هو موافقتها للقرآن. وإذا كانت هناك حاجة للأحاديث عند تفسير القرآن وفهم معناه ومراده، فهنا يقع الدَّوْر؛ إذ في هذه الحالة يتوقّف اعتبار الأحاديث على معرفة معنى القرآن وإحراز موافقة الأحاديث له، كما يتوقّف تفسير ومعرفة معنى القرآن على اعتبار الأحاديث. وخلاصة هذا أنّ مدلول هذه الروايات لا يتلاءم مع توقّف التفسير على الأحاديث ولزوم الاستعانة بالروايات في تفسير الآيات. ومن هنا يمكن القول إنّ هذه الروايات تدلّ دلالةً التزاميّة على عدم الحاجة إلى الأحاديث عند التفسير، أو أنّ هناك ملازمة عقليّة على الأقلّ بينها وبين ذلك. وقد أشار العلّامة **الطباطبائي** أيضاً إلى أنّ الأخبار المتواترة عن رسول الله (ص) الداعية إلى التمسّك بالقرآن وعرض الروايات المنقولة عنه (ص) على كتاب الله، لا تستقيم إلّا مع افتراض إمكانيّة استفادة مضمون جميع روايات رسول الله (ص) من القرآن. وعلى هذا، لو كان فهم مضمون هذه الروايات من القرآن متوقّفاً على بيان رسول الله (ص) لكان هذا من الدور الباطل[1].

بحث

تقع روايات عرض الأحاديث على القرآن ضمن مجموعتين:

إحداها تختصّ بالأخبار المتعارضة، بمعنى أنّه كلّما كان لدينا خبران

---

(1) وقد ذكرنا نصّ كلام العلّامة الطباطبائي ومصدره في الهامش السابق.

متعارضان، وكان تعارضهما بنحوٍ لا يسمح العرف بالجمع بينهما، فحينئذٍ يجب عرضهما على القرآن ومقارنتهما مع مطالبه، فما وافقه اخترناه، وما خالفه تركناه.

ومن هذه المجموعة الرواية الطويلة الميثميّة[1] المنقولة في عيون أخبار الرضا، وممّا جاء فيها:

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان [من حُكْمَي هذين الخبرين] في كتاب الله موجوداً [معيّناً بكونه] حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن [حكم أيّ واحدٍ من هذين الخبرين موجوداً] في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله (ص)[2].

ومن النماذج الأُخرى لهذه المجموعة من الروايات، مقبولة[3] **عمر ابن حنظلة** التي جاء في نصّها:

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورَين قد رواهما الثقات عنكم [فما الذي يجب العمل به]؟

قال: يُنظَر، فما وافَقَ حكمه الكتاب والسنّة وخالَفَ [آراء وروايات]

---

(1) أحمد بن حسن الميثمي، وقد روى سؤاله للإمام الرضا (ع).

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 82، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 21؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 234.

(3) هناك بحثٌ واختلاف في وثاقة بعض رواة سند هذا الحديث، مثل محمّد بن عيسى، وداود بن حصين، وعمر بن حنظلة، إلّا أنّ أكثر الفقهاء قبلوا بهذا الحديث وعملوا بمضمونه، ومن هنا أسموه بالمقبولة. انظر: الشهيد الثاني، **الدراية في علم مصطلح الحديث**، ص 44.

العامّة [من أهل السنّة] فيؤخذ به، ويُترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامّة...[1].

وغيرها من الروايات في هذا الباب[2] أمّا المجموعة الثانية من هذه الروايات، فهي التي تنصّ بصورة مطلقة على بطلان أيّ حديثٍ لا يوافق القرآن ولا يؤيّده كتاب الله[3]:

عن أبي عبد الله (ع): قال رسول الله (ص):

على كلّ حقٍّ حقيقة، وعلى كلّ صوابٍ نور، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه[4]. ونُقل عن رسول الله (ص) أنّه قال في خطبة منى:

أيّها النـاس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قُلته، وما جاءكم

---

(1) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 119، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح 10. انظر أيضاً: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 221؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 76، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 1.

(2) لاحظ نماذج أُخرى من هذه الروايات في المصادر التالية: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 235، ح 20، ص 244 ـ 245، ح 52؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 80، ح 19؛ ص 84، ح 29؛ ص 89، ح 48؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، طبعة دار الهادي، ج 1، ص 29، المقدّمة، الباب 14، ح 13.

(3) أورد الكليني عن الإمام الصادق(ع) روايةً تقول: «ما لم يوافق من الحديث القرآنَ فهو زخرف». **أُصول الكافي**، ج 1، ص 121 ـ 122، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح 2.

«كلّ شيءٍ مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديثٍ لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». المصدر نفسه، ح 3.

ونقل العيّاشي عن الإمام الصادق(ع) أيضاً: «ما أتاكم عنّا حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل». **تفسير العيّاشي**، ج 1، ص 9، ح 5.

(4) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 121 ـ 122، ح 1.

يخالف كتاب الله فلم أقلـه[1]. وروي عنـه (ص) أنّه قال في حجّة الوداع:

قد كَثُرت عَلَيّ الكذّابة وستكثر، فمن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار. فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنّتي، فما وافق كتاب الله وسنّتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنّتي فلا تأخذوا به[2].

وروي عن **الإمام الباقر** (ع) و**الإمام الصادق** (ع) أنّهما قالا:

لا يصدّق علينا إلّا بما يوافق كتاب الله وسنّة نبيّه[3]. كما روي عن **الإمام الباقر**(ع) قوله:

إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلّا فقِفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم[4].

وروى **الكشّي** بسنده عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ **المغيرة بن سعيد** ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديثَ لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنّة نبيّنا **محمّد** (ص)...[5].

---

(1) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 121 ـ 122، ح 5.
(2) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 225، ح 2.
(3) **تفسير العيّاشي**، ج 1، ص 9، ح 6.
(4) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 80، ح 18.
(5) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 250، ح 62.

وهناك روايات أُخرى تقع ضمن هذه المجموعة[1]. ولا تدلّ أيّ من روايات هاتين المجموعتين أيضاً على الاكتفاء بالقرآن في التفسير، وذلك لعدّة أسباب:

أوّلاً: إنّ أيّاً من روايات المجموعتين لم تُنِط اعتبار السنّة بصورةٍ مطلقة على إحراز موافقتها للقرآن. فالمجموعة الأُولى اعتبرت الموافقة للقرآن عاملاً مرجّحاً للروايات التي يوجد لها معارض، ويستفاد منها أنّ اعتبار الروايات التي لها ما يعارضها منوطٌ بموافقتها للقرآن؛ لكنّها لم ترَ لزوماً لإحراز الموافقة مع القرآن بالنسبة لاعتبار الروايات التي لا معارض لها.

أمّا المجموعة الثانية فهي أيضاً رغم عدم اختصاصها بالروايات المتعارضة، إلّا أنّها بلا شكّ لم تضع الموافقة مع القرآن شرطاً لصحّة ومقبوليّة أيّ رواية، ولم تقل بإمكانيّة فهم معناها ومحتواها من القرآن؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان وجود الروايات لغواً لا فائدة فيه؛ إذ يكفينا القرآن ولا حاجة بنا إلى أيّة رواية يمكننا فهم معناها ومضمونها منه، كما أنّ أيّة رواية لا يمكن فهم معناها ومضمونها من القرآن تكون مردودةً بناءً على هذا الشرط. وفي هذه الحالة لا يمكننا الحصول من الروايات على شيءٍ يمكن إضافته إلى ما نفهمه من القرآن.

---

(1) للاطّلاع على الروايات الأُخرى من هذه المجموعة، انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 28، المقدّمة، الأحاديث 1 ـ 5 و7 ـ 12؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 227، الحديثين 4 ـ 5؛ وص 235، ح 21؛ وص 24، الأحاديث 37 ـ 40؛ ص 243، الحديثين 43 ـ 44؛ وص 244، الأحاديث 49، 51؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 78، الأحاديث 10 ـ 12؛ ص 79، الحديثين 14 ـ 15؛ ص 80، ح 18؛ ص 86، الحديثين 35، 37؛ **تفسير العيّاشي**، ج 1، ص 8 ـ 9، باب ترك الرواية التي بخلاف القرآن.

بينما يشير واقع الحال إلى حقيقة عدم كفاية ما يتمكّن غير **رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين(ع)** من فهمه من القرآن لتأمين ما يحتاجه البشر من العلوم الضروريّة وما يلزمهم من الاطّلاع على المعارف والأحكام الدينيّة.

ونخلص ممّا سبق إلى أنّه إمّا يجب القول بأنّ الشرط الذي تضعه هذه المجموعة من الروايات لصحّة ومقبوليّة الروايات هو عدم تناقضها ومخالفتها الكاملة مع نصوص القرآن الكريم، وهذا هو المعنى الذي فهمه البعض منها[1].

أو يجب القول إنّ هذه المجموعة من الروايات لم تضع شرط الموافقة ووحدة المعنى مع القرآن لمطلق الروايات، وأنّ هذا الشرط لا يشمل السنّة القطعيّة والروايات التي عُلم صدورها من رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع)؛ إذ ـ مضافاً إلى أنّه لا يعقل أن نقول ببطلان روايةٍ حصل لنا القطع بصدورها عن رسول الله (ص) والقول بعدم صدورها منه إذا لم توافق القرآن ولا يُفهم معناها ومضمونها منه ـ جاء في نفس هذه الروايات أيضاً أنّ معيار صحّة وشرط مقبوليّة الروايات هو الموافقة مع سنّة رسول الله (ص) والحصول على شاهد من الأحاديث السابقة للأئمّة المعصومين (ع)، وهذا يشير إلى وجود سنّةٍ ورواياتٍ عن رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع) خارجة عن موضوع هذه الروايات، وهي بنفسها مثل القرآن تصلح معياراً لصحّة ومقبوليّة

(1) والذي يظهر من جواب الآخوند الخراساني على استدلال البعض ممّن استدلّ بهذه المجموعة من الروايات على منع حجّيّة خبر الواحد، هو أنّه يرى أنّ معنى ومضمون هذه المجموعة من الروايات هو نفي حجّيّة الرواية التي تخالف القرآن والسنّة مئة بالمئة وتناقضهما. لاحظ نصّ جوابه في هامش الصفحة التالية.

الروايات، وما هي إلّا السنّة القطعيّة والروايات معلومة الصدور عن النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع). جاء في إحدى الروايات عن **الإمام الهادي** (ع):

قال: وسألته عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك (ع) قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه أو الردّ إليك في ما اختلف فيه؟

فكتب [عليه السلام]: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا[1].

وهذه الرواية تدلّ بوضوح على عدم لزوم العرض على القرآن لمقبوليّة السنّة القطعيّة والروايات التي يثبت صدورها عن الأئمّة المعصومين (ع).

كما أنّ جميع الفقهاء والعلماء الذين يعتقدون بحجّيّة خبر الواحد الثقة لا يرون وجوب العرض على القرآن بالنسبة للروايات التي يكون رواتها من الثقات وسندها معتبراً، ولا تخالف نصّ القرآن. بل يرون حجّيّة ومقبوليّة حتّى الروايات التي تخالف عموم أو إطلاق القرآن، واقتصار عدم الحجّيّة على تلك الروايات التي لها مع الآيات القرآنيّة تباين مطلق أو عموم من وجه[2].

---

(1) أورده ابن إدريس في **السرائر**، ج 3، ص 581، 583 ـ 584 ضمن مسائل محمّد بن عليّ ابن عيسى تحت عنوان ما استطرفناه من كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم مولانا أبا الحسن عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى... (ع)؛ انظر كذلك: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 86، ح 36؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 245، ح 55.

(2) يقول الآخوند الخراساني: «الحقّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص... لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمّة (ع). واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة =

وقد أوردوا هذه المجموعة من الروايات في بحث حجّيّة خبر الواحد تحت عنوان دلائل منع حجّيّة خبر الواحد، وأجابوا عليها[1].

كما أنّ العلّامة **الطباطبائي** أيضاً في حاشية الكفاية لم يعتبر خبر الواحد الذي يحصل الاطمئنان بصدوره، مشمولاً بأحكام مجموعة الروايات التي تدعو إلى العرض على القرآن[2].

= واضح البطلان مع أنّه لولاه للزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه؛ ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلّم بوجود ما لم يكن كذلك. . . والأخبار الدالّة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها ـ أو ضربها على الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الإمام(ع) ـ وإن كانت كثيرة جدّاً وصريحة الدلالة على طرح المخالف؛ إلّا أنّه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم، إن لم نقل بأنّها ليست من المخالفة عرفاً. كيف؟ وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم(ع) كثيرةٌ جدّاً». **كفاية الأصول**، ص 274، 276.

(1) بعد أن يشير الآخوند الخراساني إلى أنّ المشهور بين الأصحاب علماء الشيعة هو حجّيّة خبر الواحد، يذكر أنّ المحكي عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس هو عدم قبولهم حجّيّة خبر الواحد، ويورد هذه المجموعة من الروايات باعتبارها من دلائلهم على ذلك، ثمّ يقول في الردّ عليهم:
«إنّ الاستدلال بها خالٍ عن السداد؛ فإنّها آحاد.
ولا يقال: إنّها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً، إلّا أنّها متواترة إجمالاً؛ للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة.
فإنّه يقال: إنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّها لا تفيد إلّا في ما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلّيّاً كما هو محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنّما تفيد عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب والسنّة والالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة». **كفاية الأصول**، ص 339.
وللاطّلاع على أجوبة باقي علماء علم الأصول، انظر: الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج1، ص 112 ـ 115؛ واعظ الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول** (تقرير درس آية الله الخوئي)، ج 2، ص 149، 151.

(2) إذ إنّه يستند إلى سيرة العقلاء فيرى حجّيّة خبر الواحد الذي يحصل الاطمئنان بصدوره، ويردّ على مَن يستدلّ بالآيات والروايات على حجّيّة خبر الواحد بالقول: إنّ مدلول هذه الآيات والروايات هو عدم جواز العمل بغير العلم، وخبر الواحد الذي يحصل الاطمئنان بصدوره وإن لم يكن اعتقاداً جازماً، إلّا أنّه يُعدّ علماً لدى العقلاء؛ إذ إنّ العقلاء يعتبرون علما كلّ اعتقادٍ موثوق لا يُعتنى باحتمال خلافه. انظر: الطباطبائي، **حاشية الكفاية**، ج 2، ص 210، 212.

وعلى هذا، فإنّ السنّة القطعيّة والروايات معلومة الصدور والروايات المسندة بسندٍ معتبر والتي لا تخالف الآيات القرآنيّة على نحو التباين أو العموم من وجه، جميعها لا يتوقّف اعتبارها على إحراز موافقتها للقرآن؛ ولا يوجد في هذا أيّ تناقضٍ مع القول بلزوم الاستعانة بالسنّة في تفسير القرآن.

كما اتّضح بهذا التقرير أنّ اكتشاف المعنى الصحيح للروايات التي تأمر بعرض الروايات المنقولة عن رسول الله (ص) على القرآن لا يتوقّف على إمكانيّة الحصول على مضامين جميع روايات رسول الله (ص) من كتاب الله؛ حيث إنّ روايات العرض لا تشمل الروايات التي يثبت صدورها عن رسول الله (ص) ـ بواسطة النقل المتواتر أو القرائن القطعيّة أو السند المعتبر ـ ولا علاقة لها بها كي يتوقّف اكتشاف معناها الصحيح على فهم مضمون هذه الروايات من القرآن الكريم، وبذلك لا يلزم الوقوع في الدور الباطل من احتياج تفسير القرآن إلى الروايات.

ثانياً: وعلى فرض أنّ اعتبار أيّ روايةٍ منوط بإحراز موافقتها للقرآن الكريم، فلا يلزم الدور أيضاً؛ إذ لا تحتاج جميع الآيات القرآنيّة في جميع مراتب معانيها إلى التفسير، بل يمكن فهم مرتبةٍ من معنى بعض الآيات بسهولةٍ ومن دون حاجة إلى التفسير[1]. ويمكن أن يكون هذا القسم من المعاني القرآنيّة هو معيار اعتبار وصحّة الروايات، بينما نحتاج إلى الاستعانة بالروايات في فهم القسم الآخر من تلك المعاني التي تحتاج إلى التفسير.

---

(1) والدليل على ذلك أمثال الآية: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾. سورة القمر 54: الآيات 17، 22، 32، 40.

وعلى هذا، فلا وجود للتناقض في هذا الفرض أيضاً بين هذه المجموعة من الروايات وبين لزوم الاستفادة من الروايات في تفسير القرآن.

ثالثاً: إنّ الذي يُفهم من آية ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]، وآية ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[2]، وأمثالهما[3] هو وجود الحاجة إلى تبيين وتعليم **رسول الله** (ص) ـ على الأقلّ ـ لفهم مرتبةٍ من مراتب المعاني والمعارف القرآنيّة[4].

إذن لو كان لهذه المجموعة من الروايات دلالة على عدم احتياج المفسّرين للاستعانة بغير القرآن عند تفسيرهم له، وعلى استغنائهم عند تفسير أيّة آية وأيّة مرتبة من مراتب المعارف القرآنيّة إلى بيان وتعليم رسول الله (ص) والروايات المتضمّنة لذلك؛ لكانت تلك الروايات مخالفةً للقرآن، وسقطت عن الاعتبار بناءً على ما حكموا هم أنفسهم به.

رابعاً: كما سبق أن أشرنا فإنّ العديد من الروايات تدلّ على أنّ القرآن كتابٌ يحتاج فهم بعض أقسامه إلى معلّمٍ أو مبيّن، وإنّ رسول الله (ص) **والأئمّة المعصومين** (ع) هم معلّموه الذين يبيّنونه للناس[5]،

(1) سورة النحل 16: الآية 44.

(2) سورة الجمعة 62: الآية 2.

(3) انظر: سورة البقرة 2: الآيتين 129، 151، وسورة آل عمران 3: الآية 164.

(4) للاطّلاع على ما يوضح دلالة الآيات المذكورة على وجود الحاجة في تفسير القرآن إلى أحاديث وتعاليم الرسول الأكرم (ص) والروايات المشتملة عليها، انظر الصفحات 163، 165 من كتابنا هذا.

(5) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 209، 213.

فإذا كانت الروايات الدالّة على عرض الروايات على القرآن تدلّ على عدم احتياج تفسير القرآن لتبيين **الرسول**(ص) **والأئمّة المعصومين**(ع)، فستكون حينئذٍ متعارضة مع هذه الروايات، ممّا ينتج عنه سقوطها عن درجة الاعتبار.

3 ـ أُسلوب المعصومين (ع) في التفسير

ويمكن الاستدلال أيضاً على صحّة هذه النظريّة بأُسلوب الرسول(ص) والأئمّة المعصومين(ع) في التفسير، وذلك بالقول إنّ رسول الله والأئمّة المعصومين(ع) يكتفون عند تفسير القرآن بالقرآن نفسه، ولا يستعينون بشيءٍ غيره عند تفسيرهم لآياته[1]، ومن خلال أُسلوبهم التفسيريّ هذا يُعلم عدم الحاجة عند تفسير القرآن إلى غيره. إلّا أنّ هذا الاستدلال لا يتمّ، وذلك من جهتين:

1 ـ رغم ما نشاهده في الروايات التفسيريّة المنقولة عن رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين(ع) من كثرة موارد تفسير القرآن بالقرآن[2]،

---

(1) يذكر أحد أتباع هذه النظريّة في مقدّمة تفسيره ما أسماها واحدةً من الفوائد المهمّة التي يمكن الحصول عليها من روايات عرض الأحاديث على الكتاب، فيقول: «وممّا تشهد عليه أدلّة العرض أنّ الرسول (ص) وسلم والأئمّة من آل الرسول(ع) لا يفسّرون القرآن إلّا بحجّة الدلالات القرآنيّة دون خلاف على معاني اللغات أو سرد الجملات أدبيّاً أم ماذا؟ وإنّما القرآن والقرآن فقط هو حجّتهم على ما يقولون...». الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 27.

(2) انظر: الصدوق، **مَن لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 381، ح 1/1266؛ الكليني، **فروع الكافي**، ج 5، ص 62، كتاب الجهاد، الباب 28، ح 16؛ الصدوق، **معاني الأخبار**، ص 36؛ المفيد، **الإرشاد**، ص 194، الفصل 59 تاريخ أمير المؤمنين (ع)؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 10، ص 466؛ العيّاشي، **تفسير العيّاشي**، ج 1، ص 106، ح 315؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 45، ضمن الحديث 8؛ ص 46، ح 3؛ ص 52، ح 40؛ الحويزي، **نور الثقلين**، ج 1، ص 33، ح 16؛ ص 121، ح 344؛ ص 214، ح 813؛ ص 542، ح 527؛ ص 708، ح 37؛ ص 739، ح 157، وج 4؛ ص 294، ح 194؛ ص 314، ح 4؛ ص 606، ح 63.

وتوضيحهم معاني الآيات في أحيان كثيرة دون أن يستعينوا بغير القرآن، وما قاله بعض المفسّرين الكبار:

ثمّ إنّ النبيّ (ص) الذي علّمه [الله تعالى] القرآن وجعله معلّماً... وعترته وأهل بيته الذين أقامهم النبيّ (ص) وسلم هذا المقام في الحديث المتّفق عليه بين الفريقين: «إنّي تاركٌ فيكم الثَّقَلَيْن ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يَرِدا عَلَيَّ الحوض»، وصدّقه الله تعالى في علمهم بالقرآن، حيث قال عزَّ من قائل:

﴿... إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۞ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۞ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[2] الآية... وقد كانت طريقتهم في التعليم والتفسير هذه الطريقة [تفسير القرآن بالقرآن] بعينها على ما وصل إلينا من أخبارهم في التفسير... ولا يعثر المتتبّع الباحث فيها على موردٍ واحدٍ يُستعان فيه على تفسير الآية بحجّةٍ عقليّة ولا فرضيّةٍ علميّة[3].

إلّا أنّ التتبّع في الروايات يبيّن لنا أنّ أُسلوبهم في التفسير لم يكن مقتصراً على تفسير القرآن بالقرآن، حيث كانوا يستعينون أيضاً في تفسيرهم للآيات بأُمورٍ أُخرى من قبيل المفهوم العرفي للكلمات والقواعد الخاصّة للكلام وشأن النزول والمعلومات العقليّة وخصائص المخاطِب والمخاطَب والصفات الخارجيّة وموضوع الكلام[4].

---

(1) سورة الأحزاب 33: الآية 33.

(2) سورة الواقعة 56: الآيات 77 ـ 79.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 11 ـ 12.

(4) انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 102، 129. (النسخة الفارسية).

ورغم إحاطة الأئمّة الأطهار(ع) بجميع معاني القرآن وكونهم المفسّرين الواقعيّين له، إلّا أنّهم كانوا يستفيدون أيضاً في تبيينهم لمعاني ومضامين بعض الآيات من أقوال وسيرة **النبيّ** (ص) أحياناً، ويستندون إلى تفسير الإمام السابق عليهم أحياناً أُخرى[1].

بل يلاحظ في بعض الروايات أنّها تذكر معاني الآيات استناداً إلى معلوماتٍ عقليّة. نظير ما ورد:

عن **عليّ بن فضّال**، عن أبيه، قال: سألت **الرضا** (ع) عن قول الله عزّ وجلّ:

﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[2]، فقال: إنّ الله سبحانه لا يوصف بالمجيء والذهاب، تعالى عن الانتقال، إنّما يعني بذلك وجاء أمر ربّك...[3]. ومن الواضح أنّ عدم اتّصاف الله تعالى بالمجيء والذهاب هو أمرٌ عقليّ نظريّ، وقد استند إليه الإمام **الرضا** (ع) في بيان معنى الآية، كما تقول الرواية.

وهناك الكثير من الروايات من هذا القبيل، وقد أوردنا قسماً منها في المدرسة التفسيريّة للمفسّرين العالِمين بجميع المعاني القرآنيّة[4].

---

(1) انظر: الكليني، **فروع الكافي**، ج 3، ص 39، كتاب الطهارة، الباب 19، ح 4؛ **تفسير العيّاشي**، ج 1، ص 244، ح 144 ـ 145؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 45، ح 12؛ ص 49، ح 18؛ ص 382، قسم من ح 6؛ ص 410، ح 6؛ ص416، ح 2؛ الحويزي، **نور الثقلين**، ج 1، ص 585، قسم من ح 18، وج 4، ص403، ح 28؛ ج 5، ص 217، ح 51؛ ص 664، ح 8.

(2) سورة الفجر 89: الآية 22.

(3) الحويزي، **نور الثقلين**، ج 5، ص 574، ح 20.

(4) انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 108، 110. (الطبعة الفارسية).

وعلى هذا، فإن كان بعض المفسّرين يقصد من قوله: «ولا يعثر المتتبّع الباحث فيها [روايات النبيّ والأئمّة (ع)] على موردٍ واحدٍ يُستعان فيه على تفسير الآية بحجّةٍ عقليّة ولا فرضيّةٍ علميّة» نفيَ الاستعانة بمطلق المعلومات العقليّة النظريّة؛ فإنّ كلامه منتقضٌ بهذه الروايات.

وإن كان منظوره نفي الاستعانة بالبراهين الفلسفيّة المعقّدة والفرضيّات العلميّة، فإنّ كلامه لا يخلو من الصحّة؛ إلّا أنّ صحّته لا تستلزم عدم استناد النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين(ع) إلى غير القرآن عند تفسيرهم للآيات، ولا انحصار طريقتهم التفسيريّة بطريقة تفسير القرآن بالقرآن. إنّهم لم يستعينوا بالبراهين الفلسفيّة المعقّدة والفرضيّات العلميّة، لكنّ الروايات المنقولة عنهم تبيّن استنادهم في تفسير الآيات بغير القرآن أيضاً، وهو ما ذكرنا نماذج منه في ما مضى.

2 ـ وعلى فرض اكتفاء الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع) في تفسيرهم للقرآن بالقرآن وحده، وتبيينهم لجميع المعاني والمعارف القرآنيّة بهذا الأُسلوب؛ فلا يمكن استنتاج صحّة هذه النظريّة أيضاً من ذلك؛ إذ يمكن أن يكون الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع) ومن خلال قابليّاتهم العلميّة الاستثنائيّة وإحاطتهم الكاملة بالآيات القرآنيّة قادرين على فهم وتفسير جميع المعاني والمعارف بواسطة التدبّر في الآيات والاستعانة بالقرآن نفسه، دون الحاجة إلى الاستعانة بغير القرآن في تفسيره؛ إلّا أنّ هذا لا يستلزم قابليّة غيرهم أيضاً على تفسير جميع الآيات القرآنيّة بواسطة القرآن نفسه، وعدم حاجتهم إلى الاستعانة بغير القرآن عند تفسيرهم لأيِّ آيةٍ من آيات. إنّ خطل قياس غيرهم بهم من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى البيان.

نعم، لو ثبتت مثل هذه الطريقة لهم، وقيل بتمكّن أيّ شخص من فهم وتفسير معاني ومعارف وأحكام القرآن بمساعدة القرآن نفسه وإلى الحدّ الذي يقدر عليه؛ كان ذلك مقبولاً وحسناً. أمّا لو أراد أنصار هذه النظريّة الاستناد إلى هذه الطريقة واستنتاج قابليّة غيرهم أيضاً على فهم وتفسير جميع المعاني والمعارف القرآنيّة بواسطة القرآن نفسه فقط؛ فإنّ هذه الطريقة لا دلالة لها بأيّ شكلٍ من الأشكال على ذلك، بل لا تشعر به أيضاً.

ولا يمكن الاستدلال لهذه الطريقة أيضاً من ممنوعيّة ـ وحتّى مرجوحيّة ـ الاستعانة بغير القرآن في تفسير الآيات.

ومن خلال ما تمّ بيانه في البحث في هذه النظريّة، اتّضح عدم وجود دليلٍ من الآيات والروايات وسيرة المعصومين (ع) على صحّة هذه النظريّة، بل إنّ خصائص القرآن وقواعد التفسير وبعض الآيات القرآنيّة والروايات تدلّ دلالةً واضحة على عدم صحّتها.

ومن هنا، فلا يمكننا قبول النظريّة الثانية (الاكتفاء بالقرآن في التفسير) أيضاً، كما رفضنا النظريّة الأُولى من قَبل (الاكتفاء بالقرآن).

البحث في النظرية الثالثة

والنظريّة الثالثة التي يمكن إدراجها ضمن المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن، هي التي تقول بوجوب وأولويّة الاستفادة من القرآن نفسه عند تفسيره، واعتبار وقابليّة الاعتماد على المعنى المفهوم من الآيات والمنظور إليه من خلال مجموعة القرائن، دون توقّفه على مؤيّدٍ من الروايات؛ في نفس الوقت الذي يُلتفت فيه ويستفاد من جميع القرائن

المتّصلة بالآيات والمنفصلة عنها، ومن جملتها روايات تخصيص عمومات وتقييد إطلاقات وتبيين مجملات وصرف ظهور الآيات.

والذي يميّز هذه النظريّة عن النظريّتين السابقتين يكمن في أنّهما تنفيان الحاجة إلى غير القرآن في فهم معارف وأحكام الدين أو فهم وتفسير الآيات؛ بينما تؤكّد هذه النظريّة على لزوم الالتفات إلى القرائن غير القرآنيّة أيضاً (سواء العقليّة منها أو الروائيّة أو غيرها)، ومن هنا لا تجد إشكالات ونواقص النظريّتين السابقتين طريقها إلى هذه النظريّة.

أمّا الذي يميّز هذه النظريّة عن المدرسة التفسيريّة الروائيّة المحضة، فيتمثّل في أنّ المدرسة الروائيّة المحضة تكتفي بقبول ذلك القسم من معاني الآيات الوارد في الروايات، ممّا ينتج عنه نفي استقلال دلالة الآيات على المعارف والأحكام الإلهيّة وسائر العلوم الدينيّة[1]؛ بينما لا تقول هذه النظريّة بتوقّف اعتبار معاني الآيات على وروده في الروايات، بل ترى إمكانيّة قبول وحجّيّة أيّ معنىً يُفهم من الآيات ويتّضح من خلال القرائن المتّصلة والمنفصلة رغم عدم وروده في أيّ واحدةٍ من الروايات. وترى هذه النظريّة اقتصار الحاجة إلى الروايات على الاطّلاع على قرائن الآيات أو معرفة دلالاتها الباطنيّة. ومن هنا، تكون هذه النظريّة قد حافظت على استقلال دور القرآن في هداية البشريّة واعتبار معاني آياته بعيداً عن توقّفها على ما يؤيّدها من الروايات.

ويمكن تلخيص تفاوت هذه النظريّة مع سائر المدارس التفسيريّة الاجتهاديّة في أنّها تؤكّد على الاستفادة القصوى من نفس القرآن عند

---

(1) للتعرّف على أنصار هذه المدرسة والبحث في أدلّتهم، انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 269، 310. (الطبعة الفارسية).

تفسيره، في الوقت الذي يتركّز هذا التأكيد في المدارس الاجتهاديّة الأُخرى على الاستفادة أكثر من أُمورٍ أُخرى، مثل الروايات والمعلومات العقليّة والنتائج التجريبيّة والتحليلات الأدبيّة وغيرها. وهذه الميزة إن لم نعتبرها امتيازاً في جانب هذه النظريّة مقارنةً بباقي المكاتب الاجتهاديّة، فلا شكّ في عدم إمكانيّة اعتبارها منقصة؛ إلّا في حالة ما إذا أدّت الاستفادة القصوى من القرآن إلى الغفلة عن الأُمور الأُخرى المؤثّرة في التفسير ممّا ينتج عنه عدم الاستفادة كما ينبغي منها، أو في حالة تفسير الآيات القرآنيّة بما يخرج بها عن حدود دلالاتها. وعلى هذا، فإن كان المقصود من المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن هو هذه النظريّة، وإذا كان الهدف من الاستدلال بالآيات والروايات والأدلّة الأُخرى التي أوردوها تأييداً لهذه المدرسة هو إثبات صحّة هذه النظريّة؛ فيمكن القول باعتبار هذه المدرسّة واحدةً من المدارس التفسيريّة الممتازة، كما يمكن القبول بدلالة العديد من الأدلّة التي أوردوها لها؛ إذ طبقاً لأحد البحوث التي أُجريت حول هذه الأدلّة ـ ورغم عدم دلالة بعضٍ منها على هذه النظريّة أيضاً، أو كون دلالتها احتماليّة[1] ـ فإنّ العديد منها (مثل آيات

(1) على سبيل المثال، فإنّ نفوذ الروايات المختلقة والمطالب الإضافيّة إلى التفاسير لا تدلّ على صحّة هذه النظريّة بأيّ وجهٍ من الوجوه، كما أنّ وصف القرآن بالمثاني في الآية 23 من سورة الزمر والتمسّك بالقرآن في الآية 170 من سورة الأعراف، وفقاً لما بيّنّاه سابقاً انظر: الصفحات 153، 169 ـ 170، 183 ـ 184 من كتابنا هذا إمّا أنّها لا تدلّ على صحّة هذه النظريّة، أو أنّ دلالتها دلالة احتماليّة. أمّا ما ورد في الآية 89 من سورة النحل من أنّه ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ فهو أيضاً يمكن أن يكون دليلاً على هذه النظريّة في حالة عدم كون معناها أنّه تبيانٌ لكلّ شيء للنبيّ الأكرم (ص) وأوصيائه الكرام؛ وطبقاً لما بيّنّاه سابقاً فإنّ احتمال هذا المعنى هو احتمالٌ قويّ ويتطابق مع الروايات. للتوضيح انظر: الصفحات 146، 150 من كتابنا هذا.

التدبّر، الهداية، النور، البلاغ، تسمية الآيات المحكمة بأُمّ الكتاب، وروايات «عليكم بالقرآن»، «ينطق بعضه ببعض»، «عرض الأحاديث على القرآن» ومنهم المعصومون(ع) في التفسير) تدلّ على صحّة هذه النظريّة جزئيّاً أو كلّيّاً. وبما أنّنا قد بيّنّا حدود ومقدار دلالتها عند دراستنا لدلالتها على النظريّتين الأُولى والثانية[1]، ونظراً لوضوح دلالتها على جميع أو بعضٍ من مضامين هذه النظريّة، ورَوماً للاختصار وحذراً من التكرار سنتجنّب إعادة الحديث عن بيان دلالتها على هذه النظريّة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ أيّاً من الأدلّة التي تطرح للردّ على النظريّتين الأُولى والثانية لا تمثّل نقيضاً لهذه النظريّة، وهو ما يمكن أن يتّضح من خلال مراجعة ما قرّرناه عن هذه الدلائل، فلا حاجة إلى توضيحها هنا.

والمطلب الوحيد الذي يجب الالتفات إليه في هذا المجال والتذكير به، هو:

أوّلاً: وجوب مراعاة الدقّة عند الاستفادة من الآيات، وعدم تحميلها أكثر من حدود دلالتها العرفيّة؛ إذ لو كانت دلالة الآيات على معنىً ما دلالة احتماليّة، فبحكم قاعدة لزوم العلم أو علميّة مستندات التفسير[2] لا يمكننا اعتبار هذه الآيات منطلقاً لتفسير آياتٍ أُخرى، وذلك بسبب معناها المحتمل.

ثانياً: إنّ الاستفادة القصوى من الآيات يجب أن لا تكون عائقاً أو

(1) انظر: الصفحات 150 ـ 152، 170 ـ 181، 185 ـ 196 من كتابنا هذا.

(2) للاطّلاع على هذه القاعدة، انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص215، 222.

سبباً في تضعيف الاستفادة من الأُمور الأُخرى التي لها دورها في تفسير وبيان معنى ومقصود الآيات.

والآن ومع مراعاة هاتين النقطتين، نستعرض ونناقش بعض التفاسير القرآنيّة التي تمّ إعدادها وتدوينها وفقاً لقواعد هذه المدرسة، ممّا يندرج تحت عنوان «التفاسير الاجتهاديّة للقرآن بالقرآن».

التفاسير الاجتهاديّة للقرآن بالقرآن

إنّ ما نقصده بالتفاسير الاجتهاديّة للقرآن بالقرآن هو تلك المجموعة من الكتب التفسيريّة التي يستعين مؤلّفوها أكثر ما يستعينون بالقرآن نفسه، ويولون اهتمامهم عند تفسيرهم لآيةٍ من آياته إلى بقيّة الآيات التي لها صلة من نوعٍ ما مع موضوع تلك الآية بحيث يكون لها دور مؤثّر في بيان معناها، ويكون اعتمادهم في العمليّة التفسيريّة على القرآن أكثر ممّا يعتمدون على شيءٍ آخر. ومع أنّ تفسير القرآن بالقرآن كان محطّ اهتمام المفسّرين منذ بدايات ظهور علم التفسير، كما أنّ الاستفادة من هذه الطريقة التفسيريّة يمكن ملاحظتها بكثرة في الروايات المنقولة عن رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع) والآراء التفسيريّة المنقولة عن الصحابة والتابعين[1]؛ إلّا أنّ الكتب التفسيريّة التي ظهرت على أساس المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن، والتي كان الأُسلوب الغالب عليها عند تفسيرها لجميع الآيات هو أُسلوب تفسير القرآن بالقرآن، لم تكن

---

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 263، 267؛ المصدر نفسه، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 117 ـ 121، 162، 216، 229، 243، 252، 263؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 5، ص 371، تفسير الآية 17 من سورة الجنّ؛ السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 1، ص 59، تفسير الآية 37 من سورة البقرة.

موجودة في الماضي البعيد، بل ظهرت في الأزمان المتأخّرة لتأخذ مكانتها إلى جانب ما سبقها من الكتب التفسيريّة الأُخرى.

ومن أمثلة هذه الكتب التي يمكن الإشارة إليها هي تفاسير: الميزان في تفسير القرآن، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن[1]، التفسير القرآني للقرآن[2]، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة[3]، تسنيم ـ تفسير القرآن الكريم[4]، الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن[5]، وجميعها تمّ تأليفها في القرن الرابع عشر الهجري. ونظراً لعدم إمكانيّة هذا الكتاب استيعاب التعريف والبحث بجميع هذه الكتب التفسيريّة، فسنكتفي هنا بالتعريف والبحث في كتابين من الكتب المذكورة وهما: الميزان في تفسير القرآن، وأضواء البيان.

الميزان في تفسير القرآن

وهذا التفسير يعدّ من أشهر التفاسير التي تمّ تأليفها وفقاً لقواعد هذه المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن، حيث استفاد في تفسير الآيات من القرآن نفسه أكثر من أيّ شيءٍ آخر.

---

(1) لا نرى لزوماً للتعريف الإجمالي بتفسيري الميزان وأضواء البيان؛ لأنّنا سنتعرّض لهما بالتفصيل في الصفحات التالية.

(2) وهو تفسير يقع في 16 مجلّد، ومؤلّفه هو عبد الكريم الخطيب الشافعي، المولود في سنة 1339 هـ، وقد طبع تفسيره في سنة 1388 هـ.

(3) وهو يقع في 30 مجلّد، وقد ألّفه الدكتور محمّد الصادقي في ما يقرب العشر سنوات 1397 ـ 1407 هـ، وطبع مرّات عديدة.

(4) وهذا التفسير عبارة عن دروس الأُستاذ الجوادي الآملي، التي قام بعض طلّابه بتدوينها وتنظيمها، حيث تمّ حتّى الآن طباعة ونشر 8 مجلّدات منها.

(5) وهو من تأليف أبي زيد الدمنهوري، وقد تمّت طباعته في سنة 1349هـ في مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

وهذه الشهرة لا تعني أقدميّة هذا التفسير في هذه المدرسة، فهناك بعض التفاسير قبله اتّبعت هذا الأُسلوب[1]، إلّا أنّ ما يميّز هذا التفسير عن غيره هو أنّه فاق التفاسير الأُخرى في جانبين: **أوّلهما عدد الآيات التي استعان في تفسيرها بالقرآن، وثانيهما تفوّقه على غيره من التفاسير في الاستعانة بالقرآن عند تفسير كلّ آية.**

فعلى سبيل المثال، نرى أنّ صاحب مجمع البيان قد اكتفى عند تفسير سورة الحمد بالإشارة إلى 23 آية قرآنيّة[2]، بينما يصل الرقم في هذا التفسير إلى 79 آية[3]، وقد تكرّر البعض منها عدّة مرّات[4].

---

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 263، 267.

(2) فقد أشار واستند عند بيان فضيلة سورة الحمد إلى آيتين، وفي بيان الأمر بالاستعاذة إلى آية واحدة، وفي بيان معنى العالمين إلى آية واحدة أيضاً، وفي بيان قول الكسائي حول تقدير (قولوا) قبل (إيّاك نعبد) إلى آية واحدة، وفي تفسير (اهدنا) إلى خمس آيات، وفي تفسير (الذين أنعمت عليهم) إلى آية واحدة، وفي تفسير (المغضوب عليهم) إلى آيتين، وفي تفسير (الضالّين) إلى آية واحدة. انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص 18 ـ 30، ذيل المطالب والآيات المذكورة.

وقد استند في هذه الموارد إلى مجموعة من الآيات دون ذكر اسم السورة ولا أرقام الآيات.

(3) مضافاً إلى الآيات التي سوف نشير إليها في الهوامش التالية، فقد تمّ الرجوع إلى الآيات 31 من سورة يونس، و13 من سورة هود، و86 من سورة التوبة، و1 من سورة النور، و42 من سورة آل عمران، و1 من سورة الفرقان، و80 من سورة الأعراف، و16 من سورة غافر، و93 من سورة مريم، و60 من سورة غافر، و110 من سورة الكهف، و54 من سورة السجدة، و2 ـ 3 من سورة الزمر، و66 و68 من سورة النساء، و19 من سورة الحديد، و69 من سورة العنكبوت، و108 من سورة يوسف، و15 من سورة لقمان، و114 من سورة النساء، و106 من سورة يوسف، و161 من سورة الأنعام، و17 من سورة الرعد، و74 من سورة النساء، و126 من سورة الأنعام، و42 من سورة الحجر، و42 من سورة فاطر، و19 من سورة الأحقاف، و71 من سورة النساء، و55 من سورة المائدة، و55 من سورة القصص، و70 من سورة النساء، و52 من سورة الشورى، و38 من سورة غافر، و125 من سورة الأنعام، و23 من سورة الزمر، و20 من سورة الملك، و42 من سورة السجدة، و9 من سورة الحجر.

(4) مثل الآية 16 من سورة المائدة، حيث تمّت الإشارة إليها في ثلاثة موارد: عند تفسير=

كما أنّه عند تفسيره (بسم الله)، (الرحمن الرحيم)، (الحمد لله) و(صراط) لم يستفد من الآيات القرآنيّة، بينما استند هذا التفسير عند تفسيره (بسم الله الرحمن الرحيم) إلى 8 آيات[1] وإلى مضمون 4 آيات[2]، وعند تفسير (الحمد لله) استند إلى 17 آية[3]، وعند تفسير وتوضيح معنى (صراط) استند إلى 14 آية[4]. ومن هنا يمكننا القول بدون تردّد إنّ الأُسلوب التفسيريّ لهذا التفسير يختلف اختلافاً كاملاً عن أساليب ما سبقه من تفاسير.

ويتكوّن هذا التفسير من 20 مجلّداً، ويتضمّن تفسير جميع السور

= بسم الله الرحمن الرحيم، وعند بيان إضافة (الصراط) إلى (الذين)، وفي البحث الروائي. انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 31 و42.
كما تكرّرت الإشارة إلى الآيات 61 من سورة المائدة، و69 من سورة العنكبوت، و17 من سورة الرعد، و11 من سورة المجادلة، عدّة مرّات. انظر: المصدر نفسه، ص28، 31 و35، 32، 37.

(1) وهي الآيات 16 من سورة المائدة، و156 من سورة الأعراف، و87 من سورة الزخرف، و136 من سورة الأنعام، و75 من سورة مريم، و43 من سورة الأحزاب، و117 من سورة التوبة.

(2) وهي الآيات 88 من سورة القصص، و23 من سورة الفرقان، و16 من سورة هود، و27 من سورة الرحمن. انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 15.

(3) وهي الآيات 62 من سورة غافر، و7 من سورة السجدة، و4 من سورة الزمر، و8 و111 من سورة طه، و180 من سورة الأعراف، و160 من سورة الصافّات، و28 من سورة المؤمنون، و39 من سورة إبراهيم، و15 و93 من سورة النمل، و10 من سورة يونس، و5 من سورة الشورى، و13 من سورة الرعد، و44 من سورة الإسراء، و110 من سورة طه، و74 من سورة النحل. انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ص 19 و20.

(4) وهي الآيات 6 من سورة الانشقاق، و3 من سورة التغابن، و53 من سورة الشورى، و61 من سورة يس، و186 من سورة البقرة، و60 من سورة غافر، و44 من سورة السجدة، و40 من سورة الأعراف، و81 من سورة طه، و108 و186 من سورة البقرة، و11 من سورة المجادلة، و62 من سورة يس، و22 من سورة إبراهيم، و82 من سورة الأنعام انظر: المصدر نفسه، ص 28 و29.

والآيات القرآنيّة. ويشتمل على مقدّمة يستدلّ فيها المؤلّف على صحّة أُسلوب تفسير القرآن بالقرآن وتخطئة الأساليب التفسيريّة الأُخرى، ويؤكّد على وجوب الاقتصار على الاستعانة عند تفسير القرآن بالقرآن نفسه، وعدم حاجة القرآن إلى غيره ـ حتّى الروايات ـ لبيان مقاصده.

وفي تفسير كلّ سورة يبتدئ المؤلّف ببيان هدف ـ أو أهداف ـ السورة، والمحاور العامّة لمطالبها، ونزولها في مكّة أو المدينة. ثمّ يورد السورة ويفسّرها كاملةً إذا كانت من السور القصيرة[1]، أمّا إذا كانت من السور الكبيرة فيقوم بانتخاب مجموعة من آياتها التي يرى أنّها مرتبطة بالمعنى مع بعضها، ويشرع في تفسيرها، حيث ينتخب أحياناً آية واحدة[2]، وأحياناً آيتين[3]، أو أربعاً[4]، أو خمساً[5]، وفي بعض الأحيان 13 آية[6].

أمّا كيفيّة بحثه في تفسير الآيات، فهو يفسّر بعضها بالتفصيل، وبعضها بشكلٍ مختصر، وبعضها الآخر يتركها دون تفسير مشيراً إلى

---

(1) مثل سور الناس، الفلق، الإخلاص، تبّت وغيرها، بل حتّى السور من أمثال الانشقاق والبروج. أمّا عند تفسير سورة المطفّفين فقد قسّم آياتها إلى قسمين وقام بتفسيرها في مرحلتين. انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 20، ص 229، 237. وكذلك عند تفسير سورة الحمد، حيث بدأ أوّلاً بتفسير الآيات الخمس الأُولى منها، ثمّ أورد الآيتين الأخيرتين وفسّرهما. انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 15، 28.

(2) مثل الآيات 34 و62 من سورة البقرة. انظر: المصدر نفسه، ص121، 192.

(3) مثل الآيتين 6 و7 من سورة البقرة، والآيتين 28 و29 والآيتين 45 و46 من نفس السورة انظر: المصدر نفسه، ص 52، 110 و151.

(4) مثل الآيات 30 ـ 33 من سورة البقرة. المصدر نفسه، ج 1، ص 114.

(5) مثل الآيات 1 ـ 5، والآيات 21 ـ 25، والآيات 35 ـ 39 من سورة البقرة. انظر: المصدر نفسه، ص43، 56 ـ 57، 129.

(6) مثل الآيات 8 ـ 20 من سورة البقرة. انظر: المصدر نفسه، ص 54 ـ 55.

مجيء تفسيرها وشرحها في المستقبل عند تفسير الآيات المشابهة لها[1]، كما أنّه في بعض الأحيان وعند تفسيره للآيات يحيل القارئ إلى المطالب التي سبق له بيانها[2].

وعند تفسيره لبعض الآيات يبحث في ما يناسبها من المسائل الدينيّة ـ الكلاميّة وغيرها ـ بصورةٍ موضوعيّة مفصّلة أبعد من معاني ومداليل تلك الآيات[3]، ونظير ذلك ما يطرحه في الموارد المناسبة من بحوث روائيّة وفلسفيّة وعلميّة واجتماعيّة وأخلاقيّة ضمن عناوين خاصّة مستقلّة عن تفسير الآيات المطروحة، مبيّناً من خلال ذلك العديد من المطالب المفيدة[4].

ومن هذه الزاوية يمكن القول إنّ هذا التفسير هو تفسيرٌ ترتيبيّ، يشتمل على التفسير الموضوعي ومباحث غير تفسيريّة أيضاً؛ وكما يعبّر

---

(1) مثل ما فعله في تفسير سورة البقرة، حيث إنّه عند وصوله إلى الآيات 8 ـ 20، اكتفى بأن أورد بحثاً مختصراً في الآيات 8 ـ 16 حول معنى الخدعة والشيطان تاركاً هذه الآيات دون تفسير ومعلّلاً ذلك بالقول: «وفي الآيات بيان حال المنافقين، وسيجيء ـ إن شاء الله ـ تفصيل القول فيهم في سورة المنافقين وغيرها» انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص55.

(2) للاطّلاع على نماذج من ذلك انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 110، 138، 221؛ ج 7، ص 2، 11، 41، 105، 131.

(3) مثال ذلك ما بحثه حول إعجاز القرآن بمناسبة تفسير الآية 23 من سورة البقرة، حيث بحث في ذلك بما يقارب 31 صفحة أورد فيها العديد من المطالب المفيدة. انظر: المصدر نفسه، ص 58، 89.
ونظير ذلك ما تحدّث به عن الجبر والتفويض بمناسبة تفسير الآية 26 من سورة البقرة، حيث ملأ ذلك البحث ثلاث صفحات انظر: المصدر نفسه، ص 93، 96.
وكذلك بحث الشفاعة بمناسبة تفسير الآية 48 من سورة البقرة، والذي استغرق 26 صفحة كاملة.

(4) للاطّلاع على نماذج من تلك المباحث، انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 37، 40، 46، 47، 49، 53، 97، 105، 119، 194، 205، 209، 241، 244.

البعض من تلامذة المؤلّف البارزين فإنّ الميزان يوفّر للمفسّر دائرة معارف قرآنيّة[1].

ويقول **آغا بزرك الطهراني** عن هذا التفسير أيضاً:

وليس هو تفسيراً صرفاً، بل تتخلّله بحوث في الفلسفة والتأريخ والاجتماع وغير ذلك[2]. وقد تمّ تأليف الجزء الأوّل من هذا التفسير في العام 1372 هـ (أو 1373 هـ)[3]، وتمّ الفراغ من آخر أجزائه وهو الجزء العشرون في شهر رمضان 1392 هـ[4]. كما تكرّرت طباعة ونشر دوراته الكاملة بأجزائها العشرين مرّات عديدة في طهران وبيروت وقم[5]. وقلّما تخلو مكتبة من المكتبات من دورةٍ من هذا التفسير.

---

(1) انظر: **كلّيّة الحوزة والجامعة**، آيينه مهر، ص 24.

(2) آغا بزرك الطهراني، محمّد محسن، **طبقات أعلام الشيعة نقباء البشر في القرن الرابع عشر**، ج 1، ص 645 ـ 646.

(3) يستفاد هذا التاريخ من كلام المؤلّف نفسه في البحث العلمي ذيل تفسير الآيات 142 ـ 151 من سورة البقرة؛ إذ يقول فيه: «وقد أنهض هذا المهندس الرياضي الفاضل الزعيم حسين علي رزم آرا في هذه الأيّام، وهي سنة 1332 هجريّة شمسيّة...». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 336.

والجدير بالذكر أنّ سنة 1332 الهجريّة الشمسيّة تطابق تقريباً سنة 1372 أو 1373 الهجريّة القمريّة.

إلّا أنّ السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني، يرى أنّ تاريخ بداية هذا التفسير هو في حدود سنة 1374 هـ. انظر: الحسيني الطهراني، السيّد محمّد حسين، **مهر تابان**، ص41.

بينما يرى محمّد علي هاشم زاده أنّ بداية طبعه ونشره كانت في سنة 1375 هـ. انظر: هاشم زادة، محمّد علي، **كتاب شناسى الميزان وعلامه**، مجلّة بيّنات الفصليّة، العدد 34، ص 190.

(4) انظر: **الميزان**، ج 20، ص 398.

(5) يذكر البعض أنّ هذا التفسير قد طبع خمس مرّات حتّى الآن، ومن قبل أربعة ناشرين: أ ـ طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1375هـ؛ ب ـ بيروت، مؤسّسة الأعلمي؛ ج ـ قم، =

ويمتاز هذا التفسير بإشاراته إلى الكثير من التفاسير الشيعيّة والسنّيّة، مثل مجمع البيان، جوامع الجامع، تفسير أبي الفتوح الرازي، أنوار التنزيل، البحر المحيط، التفسير الكبير للفخر الرازي، فتح القدير، الجامع لأحكام القرآن، روح المعاني، المنار والدرّ المنثور، حيث ينقل منها المطالب والروايات، أو ينقد ما ورد فيها[1].

= مؤسّسة إسماعيليان؛ د ـ مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين، وهاتان الطبعتان الأخيرتان هما إعادة لطبعة بيروت بالأوفسيت؛ أمّا آخر طبعاته فكانت لنفس الناشر البيروتي الأعلمي مشتملةً على 20 مجلّداً بطباعة أنيقة وبعض الهوامش إضافةً إلى مجلّدين مخصّصين لفهارسه. هاشم زادة، محمّد علي، **كتاب شناخت الميزان**، مجلّة دظوهش هاى قرآنى، العدد 9 ـ 10، ص 248.

بينما يذكر بعضٌ آخر أنّ دار الكتب الإسلاميّة في طهران قد طبعت الكتاب ثلاث مرّات في السنوات 1375، 1389 و1392 هـ، وأنّ مؤسّسة الأعلمي في بيروت قد طبعته سنة 1393 هـ. انظر: الأيازي، السيّد محمّد علي، **المفسّرون حياتهم ومنهجهم**، ص 703.

(1) عن **مجمع البيان** انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 67، 83، 113، 138، 155، 157، 158، 161، 236، 238.

وعن **جوامع الجامع** انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 13؛ ج 14، ص 80، 380، 413 (نقد)؛ ج 15، ص 117، 248، 313؛ ج 16، ص 40.

وعن تفسير **أبي الفتوح الرازي** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 309، 337.

وعن تفسير **العيّاشي** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 218، 238، 239 و253؛ ج 7، ص 12، 14، 15، 42.

وعن تفسير **القمّي** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 176، 214، 218؛ ج 7، ص 12 و14.

وعن تفسير **الصافي** انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 5؛ ج 6، ص 155.

وعن **البرهان في تفسير القرآن** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 160، 216؛ ج 7، ص16، 41، 42، 111.

وعن تفسير **الطبري** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 135؛ ج 7، ص 57.

وعن **الكشّاف** للزمخشري انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 238؛ ج 5، ص 136 (نقد)؛ ج 6، ص 25؛ ج 7، ص 186؛ ج 8، ص 12 (نقد)، 32، 177؛ ج 9، ص247. =

المؤلّف

لا خلاف ولا تردُّد أو تشكيك في أنّ مؤلّف هذا التفسير هو العلاّمة السيّد **محمّد حسين الطباطبائي** رحمه الله، أحد علماء الشيعة المعروفين[1].

وقد ولد في مدينة تبريز سنة 1320هـ، ودخل الحوزة العلميّة في 1336هـ، فتلقّى دروسه في المقدّمات والسطوح العالية للعلوم الحوزويّة لمدّة سبع سنين.

ثمّ هاجر إلى النجف الأشرف سنة 1344هـ لإكمال دراسته، حيث تتلمذ هناك لمدّة عشر سنوات لدى أساتذتها العظام، فأخذ علمَي الأُصول والفقه من آية الله الشيخ **محمّد حسين الأصفهاني** وآية الله الميرزا النائيني، وكلّيّات علم الرجال من آية الله الحجّة **الكوهكمري**، والفلسفة

= وعن **أنوار التنزيل** انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 84؛ ج 9، ص 126؛ ج 11، ص 135، 171، 191؛ ج 12، ص 291؛ ج 13، ص 247، 288، 296.
وعن **البحر المحيط** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 25.
وعن **التفسير الكبير** للفخر الرازي انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 297، 326، 329، 381، 392 (نقد) و395؛ ج 6، ص 198؛ ج 7، ص 187 (نقد) و245؛ ج 8، ص 313؛ ج 9، ص 194.
وعن **تفسير فتح القدير** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 58، 60.
وعن **الجامع لأحكام القرآن** انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 297.
وعن **روح المعاني** انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج6، ص138؛ ج9، ص298؛ ج12، ص63؛ ج14، ص131، 200؛ ج17، ص95، 167، 280.
وعن **المنار** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 243؛ ج 7، ص 53؛ ج 8، ص 39، 82، 127، 140؛ ج 9، ص 58، 60، 171، 176؛ ج 10، ص 39، 257، 264، 312.
وعن **الدرّ المنثور** انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 161، 177، 214، 236 و238؛ ج7، ص 107، 108، 111.
وقد أشرنا إلى بعض موارد النقد من خلال إضافة كلمة نقد إلى جانب أرقام بعض الصفحات.

(1) قال آغا بزرك الطهراني في ترجمته: «له آثار علميّة مهمّة...، وأكبر آثاره وأهمّها وأجلّها **الميزان في تفسير القرآن** موسوعة كبيرة في تفسير القرآن». **نقباء البشر**، ج 1، القسم الثاني، ص645.

من السيّد حسين **البادكوبي**، والحساب الاستدلالي والهندسة المستوية والمجسّمة والجبر الاستدلالي من السيّد **أبي القاسم الخوانساري**. وفي سنة 1354 هـ عاد إلى موطنه الأصلي (تبريز). وبعد فترة تزيد على العشر سنوات بقليل، أي في سنة 1365هـ التحق بحوزة قم العلميّة[1]، وشرع في تدريس التفسير والفلسفة والعلوم العقليّة[2]، ممّا جذب إليه مجموعة من الفضلاء والمفكّرين الذي بدأوا في حضور حلقات درسه[3].

---

(1) أخذنا هذه المعلومات من ترجمة العلاّمة الطباطبائي التي كتبها هو نفسه. انظر: **كلّية الحوزة والجامعة**، آينه مهر، ص 11 ـ 12.

(2) يقول الأُستاذ مصباح اليزدي: «إنّ العلاّمة الطباطبائي رغم تسلّطه الكافي في الفقه والأصول وسائر العلوم الإسلاميّة، جعل محور نشاطاته العلميّة في تفسير القرآن وتدريس الفلسفة؛ وذلك الاختيار جاء على أساس ما كان يشعر به من واجب في ذلك الحين. وهنا نورد ما يقوله هو عن هذه المسألة: (عندما انتقلت من تبريز إلى قم، قمت بدراسة ما يحتاجه المجتمع الإسلامي وواقع حوزة قم العلميّة. وبعد التمعّن في ذلك وصلت إلى نتيجة مفادها أنّ هذه الحوزة في حاجةٍ ماسّة إلى تفسير القرآن كي تتوصّل إلى فهم أفضل للمفاهيم السامية لأقدم نصٍّ إسلاميّ وأكبر أمانةٍ إلهيّة، وبهذا تتمكّن من عرضها للمجتمع بشكلٍ أفضل. ومن جانب آخر، وبسبب رواج الشبهات المادّيّة في ذلك الزمان، فقد كانت الحاجة ملحّة للبحوث العقليّة والفلسفيّة؛ كي تتمكّن الحوزة من إثبات الأسس الفكريّة والعقائديّة للإسلام بالبراهين العقليّة، والدفاع عن مواقفها الحقّة؛ ومن هنا وجدت من واجبي الشرعي أن أسعى إلى الاستجابة لهاتين المهمّتين الملحّتين والماسّتين، مستعيناً في ذلك بالله تعالى». مصباح اليزدي، محمّد تقي، حديث حول شخصيّة الأُستاذ العلاّمة الطباطبائي، ضمن **يادنامه مفسّر كبير**، ص 39 ـ 40.

(3) يقول الشيخ رضا الأُستاذي: «إنّ المرحوم العلاّمة الطباطبائي كان قد نال إعجاب العديد من الفضلاء، فلم يكن لأيّ من هؤلاء الفضلاء إباء عن المشاركة في دروسه المختلفة سواء في الفقه والأصول أو الفلسفة والعرفان. ورغم حداثة عهده بالتواجد في قم، إلّا أنّ الجميع كانوا مشدودين إليه». الأُستاذي، رضا، **آشنايى با تفاسير قرآن مجيد ومفسران**، ص 165.

ومن الذوات الذين تتلمذوا عليه: مرتضى المطهّري، حسين علي المنتظري، السيّد محمّد البهشتي، السيّد موسى الصدر، ناصر مكارم الشيرازي، محمّد المفتّح، عبّاس الإيزدي، السيّد عبد الكريم الأردبيلي، عزّ الدين الزنجاني، محمّد تقي مصباح اليزدي، إبراهيم الأميني، يحيى الأنصاري، السيّد جلال الدين الآشتياني، السيّد محمّد باقر الأبطحي، السيّد محمّد علي الأبطحي، السيّد محمّد حسين اللاله زاري، حسين النوري، حسن=

وطبقاً لما ينقل عنه، فإنّ الميرزا **علي القاضي الطباطبائي**، كان واحداً من أساتذته الذين يشار إليهم بالبنان؛ إذ كان له الدور الكبير في سموّه العلميّ والعرفانيّ[1]. وينقل بعض تلامذة العلّامة عنه أنّه قال: «إنّ كلّ ما لدينا هو من المرحوم القاضي»[2].

ألّف المرحوم العلّامة الكثير من التصانيف، أهمّها تفسير الميزان في 20 مجلّداً[3]، وقد ألّفه في مدينة قم المقدّسة خلال فترة عشرين سنة (1372 ـ 1392 هـ)[4].

= زادة الآملي، السيّد مهدي الروحاني، علي الميانجي، عبد الحميد الشربياني، عبد الله الجوادي الآملي، أبو طالب التجليل، وغيرهم. انظر: السبحاني، جعفر، **نظرة عابرة على حياة الأستاذ العلّامة الطباطبائي**، ضمن يادنامه مفسّر كبير، ص73.

(1) انظر: الحسيني الطهراني، السيّد محمّد حسين، **مهر تابان**، ص 13 ـ 15.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 16.

(3) نقل عنه أنّه تحدّث عن آثاره العلميّة فقال: «من الآثار المختصرة التي ألّفتها أيّام الدراسة في النجف: **رسالة في البرهان، رسالة في المغالطة، رسالة في التحليل، رسالة في التركيب، رسالة في الاعتباريات، رسالة في النبوّات والمنامات**.
ومن الآثار التي تمّ تأليفها أيّام الإقامة في تبريز: **رسالة في إثبات الذات، رسالة في الأسماء والصفات، رسالة في الأفعال، رسالة في الوسائط بين الله والإنسان، رسالة الإنسان قبل الدنيا، رسالة الإنسان بعد الدنيا، رسالة في الولاية، رسالة في النبوّة، كتاب سلسلة أنساب الطباطبائيين في آذربايجان**.
أمّا الآثار التي أُلّفت في قم، فهي: **تفسير الميزان** الذي طُبع في 20 مجلّداً، **أُصول الفلسفة روش رئاليسم وهو كتاب يتناول بالبحث فلسفتَي الشرق والغرب، حاشية كفاية الأصول**، حاشية على كتاب الأسفار للملاّ صدرا وقد طبع في 9 مجلّدات، **الوحي أو الشعور المرموز، رسالتان في الولاية والحكومة الإسلاميّة**، حوارات سنة 1379 ه مع البروفسور كربن المستشرق الفرنسي، حوارات سنتَي 80 و81، **رسالة في الإعجاز، عليّ والفلسفة الإلهية، الشيعة في الإسلام، القرآن في الإسلام**، مجموعة مقالات...» **كلّيّة الحوزة والجامعة**، آيينه مهر، ص 13 ـ 14.
ومن مؤلّفاته المعروفة الأُخرى التي لم ترد أسماؤها في هذه القائمة: **بداية الحكمة، نهاية الحكمة، سنن النبيّ (ص)**.

(4) يستفاد من إحدى عبارات البحث العلميّ عن القبلة، الوارد في المجلّد الأوّل من **الميزان في تفسير القرآن**، أنّ تأليف المجلّد الأوّل من الميزان كان في العام 1372 هـ. وهذه=

وأخيراً توفّي في العام 1401 هـ وغادر دار الفناء، ودفن إلى جوار المرقد الطاهر **لفاطمة المعصومة**(ع) في مدينة قم المقدّسة.

ويظهر ممّا أوردناه، أنّ مؤلّف هذا التفسير هو عالم جامعٌ للمعقول والمنقول ومن أهل الرأي والتأثير في مختلف العلوم الحوزويّة، كالفقه والأُصول، والتفسير والحديث والفلسفة[1]، بالإضافة إلى معرفته بالحساب والهندسة والجبر الاستدلالي. كما أنّه ألّف هذا التفسير في الثلث الأخير من عمره المبارك، بعد تأليفه للآثار العلميّة العديدة في العلوم الدينيّة، وبعد تدريسه للتفسير والعلوم العقليّة مدّة طويلة. ومن الطبيعي أنّ يكون هذا التفسير متّسماً بالعلميّة العالية، ومشتملاً على البحوث العميقة والأصيلة.

بعض الآثار ذات العلاقة بهذا التفسير

حظي هذا التفسير على الدوام ـ ومنذ تأليفه ـ باهتمام ومطالعة

= العبارة هي: «وقد أنهض هذا المهندس الرياضي الفاضل الزعيم حسين علي رزم آرا في هذه الأيّام ـ وهي سنة 1332 هجريّة شمسيّة ـ على حلّ هذه المعضلة». **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 336.

وفي آخر المجلّد العشرين من الكتاب، قال: «تمّ الكتاب والحمد لله، واتّفق الفراغ من تأليفه في ليلة القدر المباركة الثالثة والعشرين من ليالي شهر رمضان من شهور اثنتين وتسعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة...». ومن هذه العبارة يُعلم أنّ مدّة تأليف هذا التفسير كانت في حدود العشرين سنة.

(1) ورد في رسالة خطّيّة بقلم العلاّمة نفسه أنّه نال إجازتي الاجتهاد والرواية من الميرزا النائيني، وحصل من الشيخ علي القمّي والشيخ عبّاس القمّي على إجازة الرواية من أستاذهما الميرزا حسين النوري، كما أنّه قد مُنح الإجازة من أعاظم آخرين أمثال آية الله حسين بن علي الطباطبائي عن أُستاذه الملاّ محمّد كاظم الخراساني، وآية الله السيّد محمّد حجّت الكوهكمري، وآية الله الميرزا علي أصغر الملكي، وآية الله السيّد حسن الصدر. انظر: خضيّر، جعفر، **تفسير القرآن بالقرآن عند العلاّمة الطباطبائي**، ص 23، وهذه الإجازات خير دليل على مكانته في الفقه والأُصول والحديث.

الفضلاء والعلماء، الحوزويّين منهم وغير الحوزويّين، وألّفوا المصنّفات العديدة لتسهيل الاستفادة من هذا التفسير ومطالبه المختلفة، وشرح منهجه وأُسلوبه. ومن هذه الآثار، تراجم هذا التفسير.

فقد تمّت ترجمة الأجزاء الخمسة الأُولى منه مرّتين، حيث ترجم في المرّة الأُولى من قبل بعض علماء حوزة قم العلميّة (السادة **مكارم الشيرازي، مصباح اليزدي، النيّري البروجردي، محمّد رضا الصالحي الكرماني، محمّد علي الگرامي، ومحمّد جواد الحجّتي**).

كما أنّ السيّد **محمّد باقر الموسوي الهمداني** بعد أن ترجم الأجزاء الخمسة عشر الباقية في ثلاثين مجلّداً، ولغرض أن تكون ترجمة جميع الكتاب وفقاً لأُسلوب واحد، ترجم الأجزاء الخمسة الأُولى منه في عشرة مجلّدات، وبذلك يكون قد أتمّ ترجمة جميع العشرين جزءاً التي يتألّف منها هذا التفسير بأُسلوبٍ واحد في أربعين مجلّداً[1]. إلّا أنّ مكتب النشر الإسلامي أعاد طباعة هذه الترجمة ذات الأربعين مجلّداً في عشرين مجلّداً، حيث وضع ترجمة كلّ جزءٍ عربيّ في مجلّدٍ واحد[2]، وبهذا تكون ترجمة كتاب الميزان متوفّرة الآن للناطقين بالفارسيّة في عشرين مجلّداً وبأُسلوب واحد[3].

---

(1) انظر: الموسوي الهمداني، **ترجمه تفسير الميزان**، ج 1، ص 4.

(2) وبهذا الذي ذكرناه في المتن يتّضح سرّ العبارة الواردة في نهاية المجلّد الثاني من الطبعة الخامسة لهذه الترجمة، حيث تقول: «هنا ينتهي المجلّد الرابع من تفسير الميزان»، وكذلك العبارة الأُخرى الواردة في نهاية المجلّد الرابع والقائلة: «تمّ بتاريخ الثالث من فروردين 1362 الشمسيّة، وإن شاء الله يبدأ المجلّد التاسع في هذا التاريخ». انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 688؛ ج 4، ص 677.

(3) وهناك طبعتان أُخريان لهذا التفسير وبأُسلوبين مختلفين، وهما: =

ومن الآثار الأُخرى في هذا المجال، هي الفهارس. إذ أعدّ **إلياس الكلانتري** كتاباً باسم دليل الميزان في تفسير القرآن، رتّب فيه المواضيع المهمّة التي تمّ بحثها في هذا التفسير. وقام عبّاس الترجمان بترجمة هذا الكتاب من الفارسيّة إلى العربيّة[1].

كما أعدّ مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين أيضاً كتاب «فهرست راهنماى موضوعى الميزان»، حيث تمّت فهرسة مواضيع كتاب الميزان وترجمته الفارسيّة، وذلك وفقاً لترتيب مواضيع بحار الأنوار[2].

وأيضاً كتاب مفتاح الميزان، في 3 أجزاء، وهو من إعداد **علي رضا ميرزا محمّد**. وفي هذا الكتاب فهارس مفصّلة جدّاً لهذا التفسير، تشتمل على فهارس المباحث، الموضوعات، الأعلام، الأماكن والبلاد، القبائل والأُمم والفِرَق والجماعات، الأديان والمذاهب والعقائد، الوقائع والأيّام، الكتب والرسالات والمجلّات، الاصطلاحات واللغات، التركيبات والتعبيرات، أسماء الأحياء والنباتات والمعادن، أسماء

= أ ـ دورة ذات 40 مجلّدا بقلم السيّد محمّد باقر الموسوي الهمداني، الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، عبد الكريم النيّري البروجردي، محمّد رضا الصالحي الكرماني، محمّد علي الگرامي القمّي، وناصر مكارم الشيرازي. وقد تولّت دار العلم في قم طباعة ونشر الأجزاء العشرة الأُولى منها، بينما تولّت انتشارت محمّدي في طهران طباعة ونشر الأجزاء الثلاثين الباقية منها.

ب ـ دورة ذات 20 مجلّداً بقلم نفس المترجمين، وقد تولّى طباعتها مركز العلاّمة الطباطبائي العلمي والفكري في طهران بالتعاون مع مؤسّسة رجاء للنشر الثقافي ومؤسّسة أمير كبير. وقد تمّت طباعتها مرّتين، الأُولى في سنة 1404 هـ، والثانية في سنة 1406 هـ. انظر: كتاب شناخت **تفسير الميزان**، مجلّة دظوهش هاى قرآنى الفصليّة، العدد 9 ـ 10، ص 252.

(1) كانت الطبعة الأُولى من هذا الكتاب في سنة 1403 هـ.

(2) وقد طبع هذا الكتاب في خريف عام 1415 هـ في 230 صفحة.

الأصنام والملائكة والتعابير المشابهة الأُخرى، الأشعار العربيّة والفارسيّة الواردة في هذا التفسير، والكثير من المطالب الأُخرى غيرها[1].

ومن الفهارس الأُخرى أيضاً كتاب فهارس الميزان في تفسير القرآن، من تأليف ابن فزّوع[2]. ومن الآثار أيضاً، الكتب التي تبحث عن المؤلّف أو التفسير، ومنها:

كتاب **الطباطبائي** ومنهجه في تفسير القرآن الذي كتبه **علي الأوسي**، وهو في ثلاثة أبواب وخاتمة. تحدّث في الباب الأوّل منه عن عصر **العلاّمة الطباطبائي**، حياته، شخصيّته الثقافيّة والمصادر التي اعتمد عليها في تفسير الميزان. وخصّص الباب الثاني لبيان منهجه التفسيري. بينما بحث في الباب الثالث عن بعض العلوم القرآنيّة والعقائد التي جرى الحديث عنها في الميزان[3].

وكتاب تفسير القرآن بالقرآن عند العلاّمة الطباطائي، بقلم **جعفر خضير**. وفيه دراسات عن حياة العلاّمة الطباطبائي، التطوّر التاريخي للتفسير ومناهجه، ظهور تفسير القرآن بالقرآن، التفسير الموضوعي عند العلاّمة الطباطبائي، والسياق وتفسير الآيات حسب ترتيبها من منظار العلاّمة[4].

كما أنّ العديد من الطلبة في أقسام العلوم القرآنيّة والحديث، علم

---

(1) كانت الطبعة الأُولى من هذا الكتاب في سنة 1406 هـ.

(2) وقد طبع هذا الكتاب أوّل مرّة في سنة 1403 هـ.

(3) كانت الطبعة الأُولى من هذا الكتاب في السنة 1405 هـ. وقد ترجمه السيّد حسين مير جليلي إلى الفارسيّة، حيث طبعته منظّمة الإعلام الإسلامي في سنة 1412 هـ. انظر: **كتاب شناخت تفسير الميزان، مجلّة پژوهش هاى قرآنى الفصليّة**، ص 253، العدد 22.

(4) وكانت الطبعة الأُولى من هذا الكتاب في سنة 1411 هـ.

الاجتماع، إدارة المكتبات والإعلام، فقه ومبادئ الحقوق الإسلاميّة قد اختاروا لرسائل تخرّجهم البحث في مواضيع ذات صلة بهذا التفسير[1]. وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على ما يراه هؤلاء العلماء والطلاّب الحوزويّون والجامعيّون من الأهمّيّة والمكانة العلميّة لهذا التفسير. وقد عدّ البعض من الكتب المؤلّفة حول تفسير الميزان 45 عنواناً، ومن المقالات 65 عنواناً[2]. وذكرت مقالة أُخرى أنّ مجموع المقالات والكتب التي أُلّفت حول تفسير الميزان، أو خصّصت قسماً منها لذلك، هو 233 عنواناً[3]. وقد امتنعنا عن ذكر أسمائها هنا روماً للاختصار.

الاستفادة من الروايات التفسيريّة في هذا التفسير

رغم أنّ هذا التفسير قد كتب على أساس مبادئ المدرسة الاجتهاديّة

---

(1) وهنا نورد بعض عناوين تلك الرسائل وأسماء أصحابها: أ ـ **علوم القرآن في تفسير الميزان**، عبّاس الفضلي؛ ب ـ دور السياق في تفسير الميزان، أبو طالب اللاعيني؛ ج ـ **العوامل الثقافية المحفّزة للنموّ الاقتصادي في القرآن اعتماداً على الميزان**، محمّد جواد عيت ساز القمّي؛ د ـ **صورة المرأة في تفسير الميزان**، رؤيا برادر؛ هـ ـ التحليل المستند في القرآن، مسعود خاكسار؛ و ـ **الكتاب والكتابة في تفسير الميزان**، محمود التفقّدي الجامي؛ ز ـ **المسائل الاقتصادية في تفسير الميزان**، محمّد جواد الوزيري. انظر: **كلّيّة الحوزة والجامعة**، آيينه مهر، ص 196، 197، 200 ـ 202 و204؛ ح ـ **الناسخ والمنسوخ في القرآن ورأي العلاّمة الطباطبائي**؛ السيّد محسن الموسوي؛ ط ـ مسائل العلوم القرآنيّة في الميزان، أصغر زاهديفر؛ ي ـ **مبادئ ومنهج العلاّمة الطباطبائي في الميزان**، السيّد شهاب الدين الحسيني؛ ك ـ **دراسة تطبيقية لأسباب النزول في مجمع البيان والميزان**، علي رمضانيان؛ ل ـ **طريقة فهم الروايات التفسيريّة من منظار العلاّمة الطباطبائي**، نيكزاد عيسى زادة.

(2) انظر: هاشم زادة، **مكتبة تفسير الميزان**، مجلّة پژوهش هاى قرآنى الفصليّة، العدد 9 ـ 10، ص 251 ـ 263.

(3) انظر: هاشم زادة، **مكتبة الميزان والعلاّمة**، مجلّة بيّنات الفصليّة، العدد 34، ص188 ـ 207.

لتفسير القرآن بالقرآن، فسعى مؤلّفه إلى تفسير الآيات مستعيناً بالقرآن نفسه أكثر من أيّ شيءٍ آخر؛ إلّا أنّه لم يتجاهل الروايات التفسيريّة، فبعد تفسيره للآيات يورد ما يراه في المصادر الروائيّة من تلك الروايات ممّا يرتبط بتلك الآيات تحت عنوان «بحثٌ روائيّ»، ويقوم بشرحها وتوضيحها.

ومن ذلك ما أورده بعد تفسيره للآيات 1 ـ 5 من سورة الحمد تحت عنوان «بحث روائي»، إذ أورد رواية من عيون أخبار الرضا ومعاني الأخبار عن **الإمام الرضا** (ع) حول معنى «بسم الله» أنّه قال: «أسِمُ نفسي بسِمَةٍ من سِماتِ الله وهيَ العبادة. قيل له: ما السِّمَة؟ قال: العلامة»، فقال في توضيح ذلك:

أقول: وهذا المعنى كالمتولّد من المعنى الذي أشرنا إليه في كون الباء للابتداء، فإنّ العبد إذا وسم عبادته باسم الله لزم ذلك أن يَسِمَ نفسه التي ينسب العبادة إليها بسِمَةٍ من سِماته[1]. وبهذا يشير إلى موافقة معنى الرواية لما ذكره في تفسيره للآية.

كما نقل رواية عن **أمير المؤمنين عليّ** (ع) تؤكّد على أنّ «بسم الله الرحمن الرحيم» هي جزء من سورة الفاتحة، وأنّ **رسول الله** (ص) كان يقرأها مع آيات سورة الفاتحة، وأنّه كان يعدّها واحدةً من آيات تلك السورة ويقول: فاتحة الكتاب هي المثاني [أي الآيات السبع التي تقرأ في كلّ صلاة مرّتين، أو أنّها نزلت مرّتين].

وبما أنّ موضوع جزئيّة «بسم الله الرحمن الرحيم» من سورة الفاتحة

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 22.

هو من المواضيع المختلَف عليها بين الشيعة والسنّة، فقد أورد من مصادر أهل السنّة ما يشبه هذا المطلب عن رسول الله (ص) أيضاً. وبعد تفسيره للآيتين 6 و7 من سورة الحمد أورد بحثين روائيّين أيضاً[1].

ويستمرّ على هذا النهج بعد تفسيره للآيات في جميع الموارد، حيث يشرح الروايات ذات الصلة بموضوع الآيات ويوضحها؛ ومن هنا نلاحظ كثرة البحوث الروائيّة في هذا التفسير[2]، وورود أسماء العديد من الكتب الروائيّة الشيعيّة والسنّيّة فيه، وتشكيلها للقسم الأعظم من مصادره[3].

وعلى ذلك، فرغم أنّ هذا التفسير ليس من التفاسير الروائيّة، إلّا أنّه يشتمل على عددٍ كبيرٍ من الروايات التفسيريّة، بل نجد في بعض بحوثه

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص 37 ـ 42.

(2) طبقاً لما يحصيه الحاسوب، فإنّ هذا التفسير يحتوي على 527 بحثاً روائيّاً. وللاطّلاع على نماذج من ذلك انظر: المصدر نفسه، ص 53، 97، 138، 174، 237، 286، 331، 362.

(3) فمن الكتب الروائيّة الشيعيّة: **الكافي، التهذيب، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه، عيون أخبار الرضا، معاني الأخبار، الخصال، كتاب التوحيد، علل الشرائع، كمال الدين، بصائر الدرجات، منتخب البصائر، تحف العقول، نهج البلاغة، تفسير العياشي، تفسير القمّي، كشف الغمّة، المناقب** لابن شهرآشوب، **الاختصاص** للمفيد، **الاحتجاج** للطبرسي، **إرشاد القلوب** للديلمي، **الأمالي** للفضل بن شاذان، **الأمالي** للشيخ المفيد، **الخصائص** للسيّد الرضي، **الأمالي** للشيخ الصدوق، **الأمالي** للشيخ الطوسي، **المحاسن** للبرقي، **البرهان في تفسير القرآن، نور الثقلين وبحار الأنوار**.

ومن الكتب الروائيّة لأهل السنّة: **صحيح مسلم، صحيح البخاري، سنن الدارقطني، سنن أبي داود، المناقب** لابن المغازلي والدرّ المنثور.

وما ذكرناه لا يشكل إلّا قسماً صغيراً من المصادر الروائيّة لهذا التفسير. أمّا أسماء بقيّة المصادر الروائيّة لهذا التفسير فقد وردت في مفتاح الميزان، تأليف علي رضا ميرزا محمّد، ج 3، ص171 ـ 246 ضمن فهرست الكتب والرسائل المذكورة في هذا التفسير، فانظر.

الروائيّة من الروايات ما لا وجود له في التفاسير الروائيّة الجامعة. ومن أمثلة ذلك الروايات الثلاث التي نقلها في بداية البحث الروائي الثاني في سورة الحمد عن الكافي ونهج البلاغة وعلل الشرائع والمجالس والخصال، والتي تتحدّث عن أقسام العبادة بالنسبة إلى ما يقصده العابدون منها[1]، وهي روايات لم يرد أيّ منها في التفاسير الروائيّة الجامعة مثل نور الثقلين والبرهان في تفسير القرآن. وهذا يعني عدم إمكانيّة استقصاء جميع الروايات ذات الصلة بالآيات من خلال الاعتماد على التفاسير الروائيّة ـ حتّى الجامعة منها ـ وبما يغني عن الرجوع إلى البحث الروائي في هذا التفسير.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ روايات هذا التفسير قد تمّ حذف سندها بالكامل، وجرى تقطيع نصوص بعض الروايات في بعض الأحيان[2]، كما لم يذكر مصادر الروايات أيضاً.

المدرسة والمنهج التفسيري

لقد بيّنّا أبرز مقوّمات المدرسة التفسيريّة للعلاّمة عند بحثنا عن

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 37.

(2) مثال ذلك الرواية التي نقلها في البحث الروائي أوّل سورة الحمد عن الكافي وبعض الكتب الأخرى عن الإمام الصادق (ع) بالصيغة التالية: «والله إله كلّ شيء، الرحمن بجميع خلقه، الرحيم بالمؤمنين خاصّة» الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 23، بينما نقل البحراني ـ في **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 44، ح 2 ـ هذه الرواية على الشكل التالي: «محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن محمّد بن خالد، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم)، قال: الباء بهاء الله، والسين سناء الله، والميم مجد الله، وروى بعضهم الميم ملك الله، والله إله كلّ شيء، والرحمن بجميع خلقه، والرحيم بالمؤمنين خاصّة».

مدرسة الاجتهاد بتفسير القرآن بالقرآن، وتناولناها بالبحث والتدقيق.

أمّا هنا، فسوف نستعرض منهجه التفسيري ونبحث في ما قام به في هذا التفسير، عبر تطبيق القواعد المبيّنة في كتاب «روش شناسی تفسير قرآن» على بعض النقاط ووفقاً للترتيب التالي: موارد تباين القراءات، بيان مفاهيم المفردات، رعاية قواعد الأدب العربي، الالتفات إلى القرائن كالسياق وأجواء النزول وخصائص القائل والسامع وموضوع الكلام والمقام ولحن الكلام، المعارف البديهيّة والبرهان القطعي، النظر في الآيات والروايات ذات الصلة بالآية التي يجري تفسيرها، العلم أو علميّة مستنداته في التفسير، الالتفات إلى أقسام الدلالات والاحتراز عن ذكر بطون الآيات.

موارد تباين القراءات

كما ذكرنا في كتابنا «روش شناسی تفسير قرآن»[1]، ففي حالة عدم تأثير اختلاف القراءات على المعنى، أو اشتهار إحدى القراءات وشذوذ ما عداها[2]، فإنّ القاعدة الخاصّة بهذه الحالة تقول بعدم احتياج المفسّر إلى ذكر القراءات المختلفة وتعيين القراءة الصحيحة عند قيامه بتفسير الآيات، بعكس ما يجب عليه عند تفسيره للآيات التي تكون قد وردت

---

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسی تفسير قرآن**، ص 64 ـ 68.

(2) اصطلح القرّاء على تعريف القراءة الشاذّة بأنّها القراءة التي يكون سندها غير صحيح، أو تخالف رسم القرآن، أو لا تنسجم مع قواعد اللغة العربيّة آل إسماعيل، نبيل بن محمّد إبراهيم، علم القراءات، ص 44.

أمّا ما نقصده نحن بالقراءة الشاذّة، فهي تلك التي لا يلتزم بها إلّا بعض القرّاء المعدودين فقط، ولا يقبلها أيّ من القرّاء السبع وأكثر المسلمين. ويقابلها القراءة المشهورة، وهي القراءة التي قرأ واحدٌ ـ أو أكثر ـ من القرّاء وأكثر المسلمين طبقاً لها.

لها عدّة قراءات مشهورة معتبرة، حيث يجب هنا ذكر القراءات المختلفة وتعيين القراءة الصحيحة منها.

وبعد دراستنا لبعض أقسام هذا التفسير، يمكننا القول إنّ مؤلّفه لم يتعرّض غالباً للقراءات الشاذّة والقراءات التي لا أثر لها في المعنى؛ بعكس موقفه من القراءات المشهورة التي لها دورها في تغيير المعنى، حيث يشير إليها أحياناً مع ذكر اسم قارئها وأحياناً أُخرى دون ذلك[1]، مع إيضاح معنى الآية طبقاً لكلّ واحدةٍ من هذه القراءات.

مثال ذلك، ما فعله عند تفسير آية ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ...﴾[2]؛ حيث ذكر قراءة «اسْتَحَقَّ» بصيغة الفعل المعلوم والتي هي قراءة عاصم برواية حفص، وقراءة (اسْتُحِقَّ) بصيغة الفعل المجهول والتي هي قراءة سائر القرّاء السبعة، مشيراً إلى من قرأ بهما، ومفسّراً الآية طبقاً لكلّ واحدةٍ من هاتين القراءتين[3].

وعند تفسير آية ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[4]، قام ببيان القراءتين المشهورتين «مالِكِ» و«مَلِكِ» اللتين قال بهما القرّاء السبعة، دون الإشارة إلى أسماء من قرأ بهما، وفسّر الآية طبقاً لكلّ واحدةٍ من هاتين

---

(1) للاطّلاع على أمثلة للقراءات التي أوردها مقرونةً بأسماء قرّائها: انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 198، 229، 236؛ وج 7، ص 117، 161.
أمّا أمثلة إغفاله لاسم القارئ، فانظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 216؛ ج 5، ص 222؛ ج 6، ص 49، 110؛ ج 7، ص 52، 62.

(2) سورة المائدة 5، الآية 107.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 198.

(4) سورة الفاتحة 1: الآية 4.

القراءتين[1]. أمّا قراءات «مالِكَ» بفتح الكاف[2]، و«مَلَكَ» بصيغة الفعل الماضي[3]، و«مَلْكِ» بسكون اللام[4] ـ وهي قراءات شاذّة غير مشهورة ـ فلم يشر إليها.

والشيء نفسه حدث مع القراءات التسع التي ذكروها[5] لكلمة «عَلَيْهِم» في آية ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[6]، والتي لا تأثير لها في المعنى، فلم يشر إلى أيّ واحدةٍ منها:

كما لم يورد أيّ إشارة إلى القراءات الشاذّة المذكورة للآيات الأُخرى لهذه السورة، مثل كسرة وفتحة (دال) «الحَمْدُ لله» وضمّة (لام) نفس العبارة[7]، وقراءة «صِراطَ مَنْ أَنْعَمْتَ»[8]، و«غير الضالّين»[9] في آية

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص 21 ـ 22.

(2) ذكر أمين الإسلام الطبرسي أنّ هذه القراءة مرويّة عن الأعمش وقال: «وجرَّ جمعهم الكاف، وروي في الشواذّ عن الأعمش أنّه نَصَبَها». **مجمع البيان**، ج 1، ص23.

(3) نقل الزمخشري هذه القراءة عن أبي حنيفة وقال: «وقرأ أبو حنيفة رضي الله عنه: مَلَكَ يوم الدين؛ بلفظ الفعل، ونَصَبَ اليوم». **الكشّاف**، ج 1، ص 11.

(4) نقل هذه القراءة الطبرسي عن ربيعة بن نزار وقال: «وربيعة بن نزار يخفّف فيقول: مَلْكِ يوم الدين، بتسكين اللام». **مجمع البيان**، ج 1، ص 23.

(5) انظر: أحمد مختار عمر وسالم عبد العال مكرم، **معجم القراءات القرآنية**، ج 1، ص156، 158.

(6) سورة الفاتحة 1: الآية 7.

(7) قال الطبرسي: «أجمع القرّاء على ضمّ الدال من الحمد وكسر اللام من لله، وروي في الشواذّ بكسر الدال واللام، وبفتح الدال وكسر اللام، وبضمّ الدال واللام». **مجمع البيان**، ج 1، ص 21.

(8) نقل الزمخشري هذه القراءة عن ابن مسعود، ونقلها الطبرسي عن عمر بن الخطّاب وعمرو بن عبد الله الزبيري. انظر: **الكشّاف**، ج 1، ص 16؛ **مجمع البيان**، ج 1، ص28، ورواها القمّي في تفسيره عن الإمام الصادق (ع). **تفسير القمّي**، ج 1، ص58.

(9) نقل الزمخشري هذه القراءة عن عمر والإمام عليّ (ع) الكشّاف، ج 1، ص 17.

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[1].

ولم يُشِر أيضاً إلى قراءة «فيهي»[2] في آية ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾[3]، وقراءة ﴿يُؤۡمِنُونَ﴾ من دون الهمزة[4] في آية ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾[5]، رغم أنّها قراءة بعض القرّاء السبع؛ لعدم تأثيرها في المعنى.

أمّا قراءة «تستطيع» في آية ﴿هَلۡ يَسۡتَطِيعُ رَبُّكَ﴾[6]، وهي قراءة **الكسائي** أحد القرّاء السبعة، فقد ذكرها[7]؛ بسبب ما لها من دور في معنى الآية، وعدم اشتمالها على الإشكال الذي يرد في الذهن مع قراءة ﴿يَسۡتَطِيعُ﴾[8].

وعلى هذا، يمكن اعتبار هذه الطريقة واحدة من نقاط قوّة هذا

---

(1) سورة الفاتحة 1: الآية 7.

(2) نقل الطبرسي هذه القراءة عن ابن كثير أحد القرّاء السبعة. **مجمع البيان**، ج 1، ص 34.

(3) سورة البقرة 2: الآية 2.

(4) نقل الطبرسي هذه القراءة عن أبي جعفر أُستاذ نافع ـ أحد القرّاء السبع ـ وعن عاصم ـ من القرّاء السبع أيضاً ـ في رواية الأعشى عن أبي بكر، وقال: «قرأ أبو جعفر وعاصم في رواية الأعشى عن أبي بكر بترك كلّ همزة ساكنة مثل يؤمنون ويأكلون و...». المصدر نفسه، ص 37.

(5) سورة البقرة 2: الآية 3.

(6) سورة المائدة 5: الآية 112.

(7) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 229.

(8) وفقاً لقراءة «يستطيع» يخطر في الذهن عند قراءة الآية أنّ أصحاب النبيّ عيسى (ع) كانوا يشكّون في قدرة الله تعالى، وبما أنّ هذا المعنى لا يليق بشأن أصحابه (ع)، يصبح من اللازم توجيه هذا الإشكال ورفعه، وهو ما سعى إليه بعض المفسّرين. أمّا مع قراءة «تستطيع» ونصب كلمة «ربَّكَ» فلا وجود لهذا الإشكال؛ إذ في هذه الحالة تكون «تستطيع» فعل مخاطب والخطاب موجّه إلى النبيّ عيسى (ع)، وكلمة «ربَّك» مفعول لفعل مقدّر تقديره «تسأل»، ويصبح معنى الآية: «هل تستطيع أن تطلب من ربّك».

التفسير؛ إذ لم يدخل في أيّ بحثٍ إذا لم تكن له فائدة تفسيريّة وكان خارجاً عن وظيفة المفسّر.

إنّ العلّامة **الطباطبائي** عند سعيه لتعيين القراءة الصحيحة، يستند أحياناً في ترجيح قراءةٍ على أُخرى إلى بعض الأُمور، مثل: العرف، واللغة، والآيات القرآنيّة الأُخرى، والروايات، وكون القراءة أكثر انسجاماً مع قضيّة حادثةٍ في الخارج. بينما يكتفي في بعض الموارد ببيان معنى الآية طبقاً لكلّ واحدةٍ من القراءات، مثل:

- عند تفسير آية ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ رجّح قراءة «مَلِكِ» مستنداً إلى اللغة والعرف وبعض الآيات القرآنيّة[1].
- وفي آية ﴿...فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ...﴾[2]، والتي قرئت بصيغتَي «يَطْهُرْنَ» و«يطَّهَّرْن»[3]، اعتبر وجود روايات تجوّز الجماع بالمرأة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الغسل مؤيّداً لقراءة ﴿يَطۡهُرۡنَۖ﴾[4].

---

(1) وهذا نصّ كلامه في هذا المورد: «وقد ذُكِرَ لكلٍّ من القراءتين ـ ملك ومالك ـ وجوهٌ من التأييد، غير أنّ المعنيين من السلطنة ثابتان في حقّه تعالى. والذي تعرفه اللغة والعرف أنّ المُلك ـ بضمّ الميم ـ هو المنسوب إلى الزمان، يقال: ملك العصر الفلاني، ولا يقال: (مالك العصر الفلاني) إلّا بعنايةٍ بعيدة، وقد قال تعالى: ملك يوم الدين فنسبه إلى اليوم، وقال أيضاً: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ غافر ـ 16». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 22.

(2) سورة البقرة 2: الآية 222.

(3) قال أمين الإسلام الطبرسي: «قرأ أهل الكوفة ـ غير حفص ـ: حتّى يطَّهَّرْن بتشديد الطاء والهاء، والباقون بالتخفيف». **مجمع البيان**، ج 2، ص 318.

(4) بعد نقله لرواية تدلّ على جواز المجامعة قبل الغسل، قال: «والروايات في هذه المعاني كثيرة جدّاً، وهي تؤيّد قراءة يَطْهُرْنَ بالتخفيف، وهو انقطاع الدم، كما قيل إنّ الفرق بين (يطهُرن) و(يتطهّرن) أنّ الثاني قبول الطهارة ففيه معنى الاختيار، فيناسب الاغتسال بخلاف الأوّل فإنّه حصول الطهارة، فليس فيه معنى الاختيار فيناسب الطهارة بانقطاع الدم». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 215 ـ 216.

- وفي آية ﴿قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيۡكُمۡ. . .﴾[1]، ذكر قراءة «مُنْزِلُها»، واعتبرها مناسبة أكثر لكيفيّة نزول المائدة (سفرة الغذاء)، وقال في تبيين ذلك:

قرأ أهل المدينة والشام و**عاصم** «منزّلها» بالتشديد، والباقون «مُنْزِلُها» بالتخفيف، على ما في المجمع. والتخفيف أوفق؛ لأنّ الإنزال هو الدالّ على النزول الدفعي، وكذلك نزلت المائدة، وأمّا التنزيل فاستعماله الشائع إنّما هو في النزول التدريجي، كما تقدّم تكراراً[2].

- وفي آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ. . .﴾[3]، أشار إلى قراءتَي (لام) «أرجلكم» بالجرّ والنصب، وبيّن إعراب ومعنى الآية طبقاً لكلّ واحدةٍ من القراءتين، إلّا أنّه لم يتحدّث عن ترجيح أيّ منهما[4].

- وكذلك في آية ﴿قَدۡ نَعۡلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحۡزُنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَۖ فَإِنَّهُمۡ لَا يُكَذِّبُونَكَ. .﴾[5]، حيث فسّرها طبقاً لكلا قراءتَي تشديد وتخفيف الذال «لا يكذّبونك»، إلّا أنّه لم يذكر أيّ مرجّح أو مؤيّد لواحدةٍ منهما[6].

وفي ذيل الآية ﴿. . . يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾[7] قال:

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 115.
(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 236.
(3) سورة المائدة 5: الآية 6.
(4) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 222.
(5) سورة الأنعام 6: الآية 33.
(6) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 7، ص 62.
(7) سورة الأنعام 6: الآية 57.

قرأ عاصم ونافع وابن كثير ـ من السبعة ـ بالقاف والصاد المهملة من القصّ [يعني يقصّ]. . . وقرأ الباقون بالقاف والضاد المعجمة من القضاء.

إلّا أنّه لم يورد شاهداً أو دليلاً على تعيين أو ترجيح إحدى هاتين القراءتين، بل قال: ولكلٍّ من القراءتين وجه، ومآلهما من حيث المعنى واحد[1].

بحث

والآن نبحث في طريقة المؤلّف التفسيريّة في موارد اختلاف القراءات، وذلك من خلال ثلاثة محاور: «إهمال القراءات الشاذّة»، «بيان القراءات المشهورة» و«المرجّحات»:

1 ـ إهمال القراءات الشاذّة:

ممّا يميّز طريقة المؤلّف في تفسيره هذا هو عدم تطرّقه إلى ذكر تلك القراءات التي لا تأثير لها في المعنى[2] أو تلك الشاذّة غير المشهورة[3]. إلّا أنّه لم يلتزم بهذه الطريقة في جميع الموارد، بل إنّه في بعض الأحيان تطرّق إلى القراءات الشاذّة أيضاً وفسّر الآيات طبقاً لمقتضياتها. ومن

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 7، ص 117. وللاطّلاع على موارد أُخرى تعرّض فيها للقراءات المختلفة وامتنع عن تعيين أو ترجيح واحدةٍ منها، انظر: المصدر نفسه، ص 225؛ وج 6، ص 49، 110، 198.

(2) مثل القراءات المختلفة لكلمة «هُزُواً» في الآية 67 من سورة البقرة، وكلمة «كُفُواً» في سورة التوحيد.

(3) من أمثلة تلك القراءات الشاذّة غير المشهورة ولكنّها ذات تأثير في المعنى، قراءة «أنْفَسِكم» بفتح الفاء وكسر السين، في الآية 128 من سورة التوبة.

أمثلة ذلك، ما فعله عند تفسيره لآية ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ . . .﴾[1]، إذ إنّه بعد أن ذكر قراءة «آزَرَ» ـ بفتح الراء ـ المشهورة التي تطابق نصّ القرآن وقراءة القرّاء السبعة، أشار أيضاً إلى قراءة «آزَرُ» بضمّ الراء، و«أَأَزْرا» بهمزة الاستفهام وفتح همزة أوّل الكلمة ونصب الراء، وهما من القراءات الشاذّة[2]، كما بيّن إعراب ومعنى الكلمة طبقاً لهاتين القراءتين أيضاً[3].

2 ـ بيان القراءات المشهورة:

ومن المميّزات الأُخرى لطريقة المؤلّف التفسيريّة، هو ذكره

---

(1) سورة الأنعام 6: الآية 74.

(2) وصف المؤلّف نفسه القراءة الأُولى «آزَرَ» بالشهرة، والقراءة الثانية «آزَرُ» بالشذوذ. انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 7، ص 161.
وفقاً لما ينقله ابن الجزري فإنّ يعقوب هو الوحيد من بين القرّاء العشرة المعروفين الذي انفرد بقراءة «آزَرُ» برفع الراء، أمّا البقيّة فقد قرأوا «آزَرَ» بنصب الراء. ابن الجزري، محمّد، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص 195.
ومن هذا يعلم أنّ أيّاً من القرّاء العشرة المعروفين لم يقرأ «أأزْرا» بهمزة الاستفهام وسكون الزاي ونصب الراء. إلّا أنّ أبا حيّان ـ بعد أن نقل قراءة «أَزَرَ» عن جمهور القرّاء، وقراءة «آزَرُ» عن أُبَيّ وابن عبّاس وحسن ومجاهد ـ نقل هذه القراءة عن ابن عبّاس، فقال: «وقرأ ابن عبّاس أيضاً (أأزْرَا تَتَخذ) بهمزة الاستفهام وفتح الهمزة بعدها وسكون الزاي ونصب الراء منوّنة. . . ». أبو حيّان، محمّد بن يوسف، **البحر المحيط**، ج 4، ص 561.

(3) وهذه عبارته في تفسيره: «قوله تعالى وإذْ قالَ إبْراهيمُ لأبيهِ آزَرَ القراءات السبع في آزر ـ بالفتح ـ فيكون عطف بيان أو بدلاً من أبيه.
وفي بعض القراءات (آزَرُ) بالضمّ، وظاهره أنّه منادى مرفوع بالنداء، والتقدير: يا آزَرُ أتّتخذ أصناماً آلِهَة.
وقد عُدّ من القراءات (أأزَرا تَتَّخِذُ) مفتتحاً بهمزة الاستفهام، وبعده (أزْرا) بالنصب مصدر (أزَرَ يأزر) بمعنى قوي. والمعنى: وإذ قال إبراهيم لأبيه أتتّخذ أصناماً للتقوّي والاعتضاد.
وقد اختلف المفسّرون على القراءة الأُولى المشهورة والثانية الشاذّة في (آزر) أنّه. . . ». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 7، ص 161.

للقراءات المشهورة والمؤثّرة في المعنى، وتفسيره للآيات طبقاً لكلّ واحدة من هذه القراءات، وترجيح بعضها على البعض الآخر.

إلّا أنّه في بعض الأحيان ـ أيضاً ـ لم يعمل بهذه الطريقة، فغفل عن ذكر بعض القراءات المشهورة التي لها دورها في التفسير.

مثال ذلك: كلمة «اتّخذوا» في آية ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى . . .﴾[1]، حيث قرأها البعض من القرّاء السبعة المعروفين ـ مثل **ابن عامر ونافع** ـ بصيغة الفعل الماضي «واتَّخَذوا»، وقرأها بقيّة القرّاء بصيغة فعل الأمر «واتَّخِذُوا»[2]

وبناءً على ما قالوه من أنّ ابن عامر (عبد الله) كان رئيساً لأهل المسجد في زمان الوليد بن عبد الملك، وكان إماماً للقراءة لدى أهل الشام.

وما قالوه أيضاً من أنّ نافعاً قد أخذ قراءته عن جماعة من تابعي أهل المدينة، وما نقلوه عن **مالك بن أنس** أنّه قال: «قراءة أهل المدينة سنّة. قيل له: قراءة نافع؟ قال: نعم»[3]. يُعلم أنّ قراءة «واتَّخَذوا» بصيغة الفعل الماضي كانت مشهورة أيضاً؛ لأنّ أهالي مدينتين كبيرتين من البلاد الإسلاميّة ـ على الأقلّ ـ كانوا يقرأونها بهذه الصيغة، وهي صيغة لها تأثيرها في المعنى؛ إذ بناءً عليها تكون الآية ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى . . .﴾[4] خبرت عن أنّ الناس أو أبناء وأتباع النبيّ **إبراهيم** (ع) قد

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 125.

(2) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص 202.

(3) انظر: الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص 126، 139.

(4) سورة البقرة 2: الآية 125.

اتّخذوا مكاناً للصلاة قريباً من مقام إبراهيم، وأقصى ما تدلّ عليه هو أنّ الصلاة قرب مقام إبراهيم (ع) مستحبّة؛ بينما يختلف معنى الآية مع قراءتها بصيغة الأمر، حيث تدلّ حينئذٍ على وجوب الصلاة عند مقام إبراهيم (ع).

والملاحظ أنّه مع كون قراءة الفعل الماضي مشهورة وذات تأثير في معنى الآية، إلّا أنّ المؤلّف لم يشر إليها. ومع أنّ القراءة بصيغة الأمر أكثر اشتهاراً بسبب تأييدها من قبل خمسة من القرّاء السبعة المعروفين، وأنّ الروايات التي أوجبت الصلاة خلف مقام إبراهيم قد استندت إلى هذه الآية[1]؛ ممّا يرجّحها على غيرها، بل يؤكّدها، إلّا أنّه كان من المناسب الإشارة إلى القراءة الأُخرى وبيان معنى الآية طبقاً لها ومن ثمّ ترجيح القراءة بصيغة الأمر عليها.

كما أنّه في بعض الأحيان يذكر كلا القراءتين المشهورتين، دون الإشارة إلى وجود ما يؤيّد إحدى القراءتين.

مثال ذلك وجود قراءتين مشهورتين لكلمة «أرجلكم» في آية ﴿... وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ ...﴾[2]، فقد قرأها **نافع وابن عامر وعاصم** برواية **حفص والكسائي ويعقوب** بالفتحة، بينما قرأها

---

(1) تقول إحدى تلك الروايات: «عن أبي عبد الله (ع): ليس لأحد أن يصلّي ركعتَي طواف الفريضة إلّا خلف المقام؛ لقول الله عزّ وجلّ ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾، فإن صلّيتها في غيره فعليك إعادة الصلاة». **وسائل الشيعة**، ج 9، ص 480، الباب 72، ح 1.
ومن تلك الروايات أيضاً الحديث الثاني في نفس الباب والصفحة، والحديث 16، 19 من الباب 74 في الصفحة 485.

(2) سورة المائدة 5: الآية 6.

ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وعاصم برواية أبي بكر بالكسرة[1]. وقد نقل الشيخ الطوسي رواية بسنده عن غالب بن هذيل أنّه سأل الإمام الباقر(ع) عن قراءة هذه الآية هل هي بالكسرة أو بالفتحة؟ فأجابه الإمام بأنّها بالكسرة، وقد استدلّ الشيخ بهذه الرواية على أنّ القراءة النازلة من الله تعالى هي قراءة الكسرة[2].

وقد ذكر العلّامة الطباطبائي هاتين القراءتين وفسّر الآية طبقاً لهما، إلّا أنّه لم يشر إلى هذه الرواية التي تدلّ على صحّة القراءة بالكسر. ومع أنّ سند هذه الرواية غير تامّ بسبب عدم توثيق غالب بن هذيل، إلّا أنّها يمكن أن تكون مؤيّداً لقراءة الكسر، خصوصاً وأنّ الشيخ الطوسي قد اعتمد عليها واعتبرها دليلاً على صحّة القراءة بالكسر.

والملاحظة الأُخرى أنّه قد بيّن معنى الآية طبقاً لكلا القراءتين معاً، معتبراً اختلاف القراءة ممّا لا يؤثّر في معنى الآية. لكنّ التدقيق الأدبي في الآية الكريمة، وملاحظة الروايات المتعلّقة بها، تبيّن لنا أنّ اختلاف القراءتين هذا ليس عديم التأثير في المعنى؛ إذ إنّه في حالة قراءة

---

(1) انظر: الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 71؛ وقال الطبرسي أيضاً: «قرأ نافع وابن عامر والكسائي وحفص والأعشى عن أبي بكر عن عاصم وأرجلَكم بالنصب، والباقون (وأرجلِكم) بالجرّ». **مجمع البيان**، ج 3، ص 163.

(2) وهذا نصّ كلامه: إنّ القراءة بالنصب غير جائزة، وإنّما القراءة المنزلة هي القراءة بالجرّ. والذي يدلّ على ذلك ما أخبرني به الشيخ أيّده الله تعالى، قال: أخبرني أحمد ابن محمّد، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس وسعد بن عبد الله، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أبي عبد الله، عن حمّاد، عن محمّد بن النعمان، عن غالب بن الهذيل، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن قول الله عزّ وجلّ ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ على الخفض هي أم على النصب؟ قال: بل هي على الخفض». الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 70، ح 188.

(أرجلِكم) بالكسر تكون الكلمة معطوفة على كلمة (رؤوسِكم)، وينتج من ذلك امتداد تأثير باء (برؤوسِكم) إليها أيضاً، أمّا في حالة قراءتها بالفتح فتكون معطوفة على محلّ (برؤوسِكم)، وتكون عاريةً عن الباء ومفعولاً لكلمة (فامسحوا). وفي كلامِ حكيمٍ مثل الله تبارك وتعالى الذي يزن كلّ مفردات الكلمات والحروف التي ترد في كلامه، والذي لا يتصوّر في حقّه وجود حرفٍ زائد أو غير مؤثّر في كلامه، يكون من الواضح أنّ معنيَي (بِأرْجُلِكم) و(أرْجُلَكُمْ) ليس معنىً واحداً بل معنيين مختلفين.

ونلاحظ هذا المعنى أيضاً في الرواية الواردة عن زرارة عندما يسأل **الإمام الباقر**(ع) عن مصدر علمه بما قاله من كفاية المسح بقسمٍ من الرأس وقسمٍ من الرجلين في الوضوء، فيجيبه الإمام بأنّه قد علم ذلك بسبب وجود الباء في (برؤوسكم)[1].

وبناءً على ذلك يمكن القول بأنّ الآية حين القراءة بالكسرة تدلّ على كفاية مسح بعض الرجلين؛ إذ طبقاً لهذه القراءة تكون (الأرجل) أيضاً مدخولة للباء مثل (الرؤوس)، بينما طبقاً للقراءة بالفتحة تكون الآية ظاهرة في عدم كفاية مسح بعض الرجلين، بل يجب مسح جميع ظاهر

---

(1) وهذا نصّ الرواية: «عن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر(ع): ألا تخبرني من أين علمتَ وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرِجْلَين؟ فضحك فقال: يا زرارة! قاله رسول الله (ص) ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قال: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾؛ فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يُغسل. ثمّ قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ فوصل اليدين إلى مرفقين بالوجه؛ فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يغسلهما إلى المرفقين. ثمّ فصل بين الكلام فقال: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء...». الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 1، ص 291، الباب 23 من أبواب الوضوء، ح 1.

القدم إلى الكعبين؛ لأنّ (أرْجُل) بدون الباء تكون مفعولاً لكلمة (فامسحوا)، وكما تدلّ ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ على وجوب غسل جميع الوجه والأيدي إلى المرافق؛ فإنّ «وَامْسَحُوا. . . أَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ» أيضاً تدلّ على مسح تمام الرجْلَين إلى الكعبين.

3 ـ أدلّته على الترجيح

يعتبر ذكر القراءات المشهورة والسعي لترجيح قراءةٍ على أُخرى من نقاط قوّة أُسلوب العلاّمة **الطباطبائي** في التفسير؛ لأنّ وجود أكثر من قراءة مشهورة مؤثّرة في المعنى، يحتّم على المفسّر السعي لتشخيص القراءة الصحيحة كي يصل إلى مراد الله تعالى. إلّا أنّ الأُمور التي يعتمدها كمرجّحات لا يمكنها دائماً القيام بهذا الدور وتعيين القراءة الصحيحة من بين القراءات.

ـ العرف واللغة:

استند المفسّر في ترجيحه إحدى القراءات على غيرها على عدّة أُمور، من بينها العرف واللغة.

فإذا كان اختلاف القراءات بحيث إنّ الآية لا يمكن أن يكون لها تركيب أو معنى صحيح ـ وفقاً لقواعد العرف واللغة العربيّة الفصيحة ـ إلّا طبقاً لإحدى القراءات فقط، على العكس من القراءات الأُخرى التي يكون فيها معنى الآية أو بناؤها خاطئاً أو غير فصيح، أمكن للعرف واللغة أن يلعبا دورهما في تعيين القراءة الصحيحة؛ لأنّ القراءات التي تؤدّي إلى الخطأ وعدم الفصاحة في بناء ومعنى الآية حسب مقتضيات العرف واللغة الصحيحة، لا مجال للترديد في عدم كونها هي القراءات الصحيحة والواقعيّة للآية.

أمّا إذا كان اختلاف القراءات بحيث يكون للآية مع كلّ واحدةٍ منها ـ أو مع أكثر من واحدةٍ منها ـ حسب العرف واللغة تركيبٌ ومعنىً صحيح؛ فلا يمكن للعرف واللغة أن يلعبا دوراً جازماً في تعيين القراءة الصحيحة.

مثال ذلك، آية ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[1]، التي اعتبر هذا المفسّر الكبير العرف واللغة مرجّحين لقراءة (مَلِك) فيها. فلو كانت «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» خاطئة أو غير فصيحة حسب مقتضيات العرف واللغة السليمة؛ لأمكن استناداً لذلك اعتبار قراءة (ملك) صحيحة وقراءة (مالك) خاطئة. أمّا إذا كانت «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» أيضاً صحيحة وفصيحة حسب مقتضيات العرف واللغة السليمة؛ لما أمكن اعتبار العرف واللغة دليلاً على صحّة قراءة (مَلِكَ). وكذلك إذا لم يتمّ إحراز أفصحيّة قراءة (مَلِك يوم الدين) بالنسبة إلى «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»؛ لما أمكن للعرف واللغة أن يكونا مرجّحين لقراءة (مَلِك). قال العلّامة في بيان سبب ترجيحه لقراءة (مَلِك) ما يلي:

والذي تعرفه اللغة والعرف أنّ المُلك ـ بضمّ الميم ـ هو المنسوب إلى الزمان، يقال: (ملك العصر الفلاني)، ولا يقال: (مالك العصر الفلاني) إلّا بعنايةٍ بعيدة[2].

وبناءً على ذلك، فإنّ اللغة والعرف العربي يقضيان بأنّ القراءة المعروفة والمناسبة هي قراءة (مَلِك يوم الدين) لا قراءة (مالك يوم الدين).

---

(1) سورة الفاتحة 1: الآية 4.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 22.

والذي نراه أنّه يجب التميز والتفصيل بين المالك الاعتباري والمالك الحقيقي والتكويني. إنّ الذي لم يعرفه العرف واللغة العربيّة ولا محلّ له فيها هو إضافة المالك الاعتباري إلى الزمان؛ لأنّ مثل هذا الاعتبار غير متعارف لدى العقلاء، أمّا إضافة المالك الحقيقي والتكويني إلى الزمان فلا محذور فيه؛ لعدم صلته بالاعتبار واستعماله في العرف واللغة.

ومعنى ذلك أنّ عبارة (مالك العصر الفلاني) لا محلّ لها عرفيّاً في مورد الإنسان الذي تكون مالكيّته اعتباريّة. أمّا قولنا ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ باعتباره وصفاً لله تعالى، فهو تعبير صحيح وفصيح عرفيّاً ولغويّاً؛ لأنّ مالكيّة الله مالكيّة حقيقيّة وتكوينيّة.

وممّا يشهد على صحّة ذلك ما نقله المفسّرون وغيرهم من اختيار مجموعة من فصحاء العرب دائماً ـ منذ عصر الرسالة وحتّى الآن ـ لقراءة (مالك)، وعدم ترديدهم في صحّتها وفصاحتها، بل حتّى في رجحانها على القراءة الأُخرى[1].

---

(1) قالوا: إنّ عاصماً والكسائي ـ من القرّاء السبعة المعروفين ـ وخلف ويعقوب الحضرمي ـ من القرّاء الثلاثة المكمّلين للقرّاء العشرة المعروفين ـ قرأوا «مالك». انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 33؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص 23؛ الآلوسي، **روح المعاني**، ج 1، ص 82.
ورووا قراءة «مالِكِ» أيضاً عن الإمامين السجّاد والصادق (ع). انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 51، الأحاديث 30 ـ 32.
ونقل أُبيّ بن كعب وابن مسعود وابن عبّاس وأبو بكر وعمر وعثمان هذه القراءة أيضاً عن رسول الله (ص). انظر: السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 1، ص 38.
واعتبر الآلوسي هذه القراءة هي قراءة العديد من الصحابة ـ أمثال أُبيّ وابن مسعود ومعاذ وابن عبّاس ـ والتابعين أمثال قتادة والأعمش، **روح المعاني**، ج 1، ص 82.

ويشهد على صحّة ذلك أيضاً تدوينهم نصّ القرآن طبقاً لهذه القراءة، وعدم تشكيك أيّ عربيّ وأديبٍ فصيح في صحّتها وفصاحتها، بل لم يقل أحد بمرجوحيّتها، بل قال البعض إنّها هي الأبلغ[1]. كما أنّ الفقهاء والمراجع العظام أيضاً أفتوا بصحّة هذه القراءة، وقالوا بجواز الاكتفاء بها في القراءة الواجبة للصلاة[2].

بل إنّ بعض المفسّرين ـ مثل العلّامة **محمّد جواد البلاغي**، والسيّد **عبد الحسين الطيّب** ـ قالوا إنّ هذه هي القراءة الصحيحة الوحيدة[3].

ونقل الشيخ **الطوسي** أيضاً عن البعض قولهم إنّ (مالك) أبلغ في مدح الخالق، و(ملك) في مدح المخلوق. وقد اختار هو هذا[4]، واختياره أيضاً يدعم التفضيل المذكور.

ـ آيات القرآن الأُخرى:

ومن الأُمور الأُخرى التي استند إليها المؤلّف في ترجيحاته، آيات القرآن الأُخرى. وهذا الأُسلوب يناسب مدرسته التفسيريّة، لأنّ مدرسته

---

(1) نقل الشيخ الطوسي عن تغلب أنّ قراءة «مالِك» أبلغ من «مَلِك». انظر: **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 34، وذكر الفخر الرازي أيضاً ستّة أوجه احتجّ بها قرّاء «مالك». **التفسير الكبير**، ج 1، ص 237، 238.

(2) انظر: الطباطبائي، السيّد محمّد كاظم، **العروة الوثقى**، ج 1، ص 656، بحث القراءة، المسألة 57 وحواشيها.

(3) البلاغي، محمّد جواد، **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، ج 1، ص 29؛ الطيّب، السيّد عبد الحسين، **أطيب البيان**، ج 1، ص 627.

(4) قال: «وقال بعضهم: إنّ مالك أبلغ في مدح الخالق من ملك، وملك أبلغ في مدح المخلوقين من مالك. والأقوى أن يكون مالك أبلغ في المدح فيه تعالى؛ لأنّه ينفرد بالملك ويملك جميع الأشياء؛ فكان أبلغ». الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 35.

التفسيريّة التي هي مدرسة تفسير القرآن بالقرآن، تقضي بحلّ مشاكل التفسير مهما أمكن عبر الاستعانة بالقرآن نفسه، ورفع العقبات التي تحول دون الوصول إلى ما يريده الله تعالى من أيّة آية بواسطة الآيات الأُخرى.

وهنا يجب أن لا يغيب عن البال أنّ المشابهة اللفظيّة أو مطابقة المعنى لبعض القراءات مع آيةٍ ما أو آيات أُخرى لا يمكن أن يكون دليلاً على تعيّن هذه القراءة؛ إذ ربما بيّن الله مطلباً جديداً في هذه الآية بلفظ يختلف عن ألفاظ الآيات الأُخرى، وكانت إحدى القراءات الأُخرى التي لا تشبه أو تطابق بقيّة الآيات هي القراءة الصحيحة.

إنّ الحالة الوحيدة التي يمكن فيها تحديد القراءة من خلال الاستعانة بالآيات الأُخرى، هي التي تكون فيها هذه القراءة هي الوحيدة من بين القراءات الأُخرى التي لا تتعارض ولا تتناقض مع آيات القرآن الأُخرى، بينما تكون بقيّة القراءات جميعها مناقضة أو مخالفة لنصّ أو ظاهر آية أو آيات من القرآن الكريم؛ إذ فقط في هذه الحالة ـ ومن خلال يقيننا بعدم وجود أيّ تناقض أو اختلاف بين الآيات القرآنيّة ـ يمكننا الجزم ببطلان جميع القراءات المعارضة والمخالفة وأنّ آيات القرآن لم تنزل طبقاً لأيٍّ منها، وأنّ القراءة الصحيحة الوحيدة هي تلك التي لا تناقض ولا تخالف الآيات الأُخرى.

إذن، لا يمكن ترجيح قراءة «مَلِك» واعتبارها وحدها هي القراءة الصحيحة لمجرد تشابهها اللفظي مع آيات ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾[1] و﴿يُسَبِّحُ

---

(1) سورة الناس 114: الآية 2.

﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[1]، أو مطابقة معناها لمعنى آية ﴿. . . لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[2].

ومع أنّ المؤلّف أيضاً ذكر آية ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ لترجيح قراءة «مَلِك» ولم يعتبرها دليلاً لتعيّن هذه القراءة[3]؛ إلّا أنّ هناك مجالاً للتأمّل أيضاً في هذا الترجيح، فهل ثبتت أرجحيّة إرادة هذه الآية أيضاً لبيان نفس الوصف الذي ورد في الآيات الأُخرى لله تعالى؟! والأقرب ـ طبقاً لمبدأ أولويّة التأسيس على التأكيد ـ هو أرجحيّة أن يكون مراد هذه الآية هو بيان صفةٍ أُخرى لله تعالى، وهذا ما يحصل عبر قراءة «مالِك».

ـ الروايات:

وتمثّل الروايات العنصر الثالث من الأُمور التي يستند إليها المؤلّف أحياناً لتأييد إحدى القراءات.

ومن أمثلتها تأييد قراءة «يَطْهُرْنَ» بالروايات المجوّزة لمجامعة المرأة الحائض بعد طهارتها وقبل اغتسالها[4].

ووجه التأييد هو أنّ عبارة ﴿. . . وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ . . .﴾[5] في حالة قراءة «يَطْهُرْنَ» تدلّ على أنّ نهاية حرمة المجامعة مع المرأة الحائض هي طهارتها من الدم، دون اشتراط اغتسالها. وهذا المعنى يوافق ما ورد

---

(1) سورة الجمعة 62: الآية 1.

(2) سورة غافر 40: الآية 16.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 22.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 215 ـ 216.

(5) سورة البقرة 2: الآية 222.

في الروايات المجوّزة لمجامعة المرأة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الغُسل.

أمّا في حالة قراءة الآية بصيغة «يَطَّهَّرْن» فإنّها تدلّ على أنّ انتهاء حرمة مجامعة المرأة الحائض هو بتطهّرها عبر اغتسالها غُسل الحيض؛ إذ إنّ «يَطَّهَّرْنَ» فعلٌ مضارعٌ من باب «تفعّل»، والمعنى الواضح لباب «تفعّل» هو المطاوعة وقبول الفعل[1] وهو معنىً لا يتحقّق بانقطاع الدم الذي هو ظاهرة لا إراديّة، بل يناسب تحصيل الطهارة الذي هو عملٌ إرادي يتحقّق بفعل الشخص نفسه. وكما في آية ﴿. . . وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾[2] فإنّ «التَّطَهُّر» يعني اغتسال غُسل الجنابة؛ ففي هذه الآية أيضاً يكون «التَّطَهُّر» الذي هو مصدر «يَطَّهَّرْنَ» بمعنى اغتسال غسل الحيض[3].

وبناءً على ذلك، فإنّ الآية طبقاً لقراءة «يَطَّهَّرْنَ» تدلّ على عدم جواز مجامعة المرأة الطاهرة من دم الحيض قبل اغتسالها غسل الحيض. وهذا المعنى يخالف ما جاءت به الروايات المذكورة.

إذن، هذه الروايات تؤيّد قراءة «يَطْهُرْنَ». إلّا أنّه يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بالروايات، وذلك:

أوّلاً: إنّ مضمون هذه الروايات يلائم قراءة «يَطَّهَّرْنَ» أيضاً ويمكن الجمع العرفيّ بينهما. إنّ نهي آية ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ مع قراءة «يَطَّهَّرْنَ» ظاهرٌ

---

(1) انظر: مجموعة من العلماء، **جامع المقدّمات**، صرف مير، ص 53؛ الطباطبائي، **صرف ساده**، ص 180.

(2) سورة المائدة 5: الآية 6.

(3) قال الزمخشري المفسّر والأديب الضليع في اللغة العربيّة: «والتطهّر: الاغتسال». **الكشّاف**، ج 1، 265.

في حرمة المجامعة قبل الغُسل، والروايات نصّ في جواز ذلك؛ والنتيجة صيرورة النصّ قرينة على أنّ المقصود من النهي هو الكراهة.

وهذه الروايات لا يمكنها أن تؤيّد قراءة التخفيف إلّا عندما تكون قراءة التشديد غير قابلة للتعايش ولا قابلة للجمع العرفي معها.

ثانياً: كما تتلاءم قراءة التخفيف مع مضمون الروايات، فإنّ قراءة التشديد تتلاءم وتتناسب ذيل الآية، أي عبارة ﴿. . . فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ . . .﴾[1]؛ إذ إنّ هذه العبارة تدلّ على اشتراط تحصيل طهارة المرأة الحائض لمجامعتها. ولو كانت الروايات مؤيّدة لقراءة التخفيف، فإنّ ذيل الآية يؤيّد قراءة التشديد. ومن المعلوم أنّ تأييد الآية مقدّم على تأييد الروايات.

ولكن وكما أنّه لا منافاة بين روايات التجويز ـ بالمعنى السابق ـ وبين قراءة التشديد، فإنّ ذيل الآية أيضاً يتعايش مع قراءة التخفيف ويمكن الجمع العرفيّ بينهما؛ إذ إنّ صدر الآية مع قراءة التخفيف يدلّ على جواز المجامعة مطلقاً بعد الطهارة من الدم، سواء اغتسلت المرأة أو لم تغتسل، ويأتي ذيل الآية ليقيّد هذا الإطلاق فيخصّص جواز ما بعد الطهارة بحالة اغتسالها.

ثالثاً: وجود روايات تمنع المجامعة قبل الغسل[2]، في قبال الروايات المجوّزة.

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 222.

(2) من نماذج هذه الروايات، الحديث المروي بسندٍ موثّق عن أبي بصير عن الإمام الصادق(ع): «سألته عن امرأة كانت طامثاً فرأت الطهر، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال (ع): لا، حتّى تغتسل». الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 2، ص 573، الباب 27 من أبواب الحيض، ح 6. ويدلّ الحديث السابع من هذا الباب أيضاً على هذا المطلب.

إذن فكما أنّ الروايات المجوّزة تؤيّد قراءة التخفيف، فإنّ الروايات المانعة تؤيّد قراءة التشديد؛ وبذلك يتعارض ما تؤيّده الروايات المجوّزة مع ما تؤيّده الروايات المانعة، فيفقد الاثنان اعتبارهما.

ضابطة في تعيين الرواية لإحدى القراءات أو ترجيحها:

إنّ العقل يحكم بأنّه عند تعدّد القراءات واختلافها جميعاً ـ باستثناء واحدةٍ منها ـ من جهة عبارتها أو مضمونها مع السنّة القطعيّة وانعدام إمكانيّة الجمع العرفي بينها؛ فحينئذٍ يمكن للسنّة القطعيّة أن تكون دليلاً على صحّة هذه القراءة الوحيدة وبطلان بقيّة القراءات.

كما أنّه لو بيّنت روايةٌ متواترة أو معتبرة قراءة لإحدى الآيات، ولم تكن هذه القراءة مخالفة للقراءة المشهورة والرائجة بين المسلمين ولم يجابهوها بالإعراض عنها؛ أمكن اعتبار ذلك دليلاً على صحّة تلك القراءة وبطلان غيرها من القراءات.

أمّا في غير هاتين الحالتين، فلا يمكن الاستناد على الروايات لإثبات صحّة إحدى القراءات وبطلان القراءات الأُخرى.

وعلى ذلك، فلو وجدنا في موردٍ ما روايات كثيرة تدلّ على صحّة قراءةٍ ما غير القراءة المدوّنة في المصحف الفعليّ، لما أمكننا اعتبارها هي الصحيحة وتخطئة القراءة المدوّنة في المصحف؛ وذلك بسبب تعارضها مع القراءة المشهورة والرائجة بين المسلمين.

إنّ الواجب في هذه الحالة هو إمّا التوقّف، أو الوصول إلى وجهٍ للجمع بينهما. وفي هذا المورد يكون أثر الروايات هو أنّه إذا لم يمكن الوصول إلى وجهٍ للجمع بين الروايات والقراءة المدوّنة في المصحف

الفعلي، هو المنع من قبول قراءة المصحف الفعليّة والوقوف عندها.

مثال ذلك آية ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلۡ يَاسِينَ﴾[1]، حيث قرأها **نافع وابن عامر ويعقوب** «آلِ ياسينِ»[2]، وقال **ابن الجزري**[3] بعد نقله لهذه القراءة عنهم: «وكذا رُسمت في جميع المصاحف»[4]. فإن كان هذا القول صحيحاً، لأشار إلى أنّ هذه القراءة كانت هي المدوّنة في مصاحف عصر ابن الجزري.

وعلى أيّ حال، فإنّ هناك روايات كثيرة جدّاً تدلّ على صحّة قراءة «آلِ ياسين». وهذه الروايات نقلها علماء الشيعة في كتبهم وعلماء أهل السنّة أيضاً.

ومن بين مَن نقلها من أهل السنّة **الحاكم الحسكاني** في شواهد التنزيل حيث أورد سبعةً منها[5]، كما ذكروا أنّ مؤلّفين آخرين أيضاً قد أوردوا بعضاً من هذه الروايات في كتبهم، أمثال: **الطبراني** في المعجم الكبير، **الذهبي** في ميزان الاعتدال، **ابن حجر العسقلاني** في لسان

---

(1) سورة الصافّات 37: الآية 130.

(2) **النشر في القراءات العشر**، ج 2، ص 269؛ وقال الطبرسي: «وقرأ ابن عامر ونافع وأويس عن يعقوب بفتح الألف وكسر اللام المقطوعة من ياسين، والباقون إلياسين بكسر الألف وسكون اللام موصولةً بياسين». **مجمع البيان**، ج 8، ص 456.

(3) الإمام الحافظ أبو الخير محمّد بن محمّد الدمشقي المشهور بابن الجزري المتوفّى 833هـ، كان إماماً وأُستاذاً لعلم القراءة في الجامع الأُموي بدمشق، وهو مؤلّف كتاب النشر في القراءات العشر. انظر: ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، ج1، ص 4 ـ 5، مقدّمة علي محمّد ضباع.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 269.

(5) انظر: الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل**، ج 2، ص 165 ـ 170، الأحاديث 791 ـ 797.

الميزان، **الهيثمي** في مجمع الزوائد، **أبي نعيم** في ما نزل من القرآن في عليّ، **ابن حجر الهيثمي** في الصواعق المحرقة، **ابن عدي** في الكامل في الضعفاء والسيّد **يحيى بن الموفّق** بالله في فضائل أهل البيت[1].

أمّا من الشيعة، فقد نقل العلاّمة **المجلسي** في بحار الأنوار اثنتي عشر روايةٍ منها جمعها من الكتب الأُخرى كعيون أخبار الرضا (ع) ومعاني الأخبار والأمالي **للشيخ الصدوق** وتفسير **القمّي** وتفسير فرات الكوفي وكنز جامع الفوائد[2]. وأورد **السيّد هاشم البحراني** في تفسير البرهان ـ مضافاً إلى روايات بحار الأنوار ـ روايةً أُخرى عن كتاب الاحتجاج **للطبرسي**[3].

وقد أيّدت إحدى عشرة رواية من هذه الروايات ـ أربع روايات عن **أمير المؤمنين** (ع)[4]، خمس عن **ابن عبّاس**[5]، واحدة عن الإمام **الرضا** (ع)[6] وواحدة عن **أبي مالك**[7] ـ صحّة قراءة «آلِ ياسين» بصورة

---

(1) انظر: الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل**، هامش الصفحة 166.

(2) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 23، ص 167 ـ 170.

(3) البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 34، ح 12.

(4) المصدر نفسه، ح 1، 7، 8 و12؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 23، ص 167، 170، ح 2، ذيل ح 4 وح 7؛ الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل**، ج 2، ص 167 ـ 168، الأحاديث 793 ـ 794.

(5) البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، الأحاديث 2، 4، 10 و11؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، الأحاديث 3، 4، 9، 10، 12؛ الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل**، الأحاديث 791، 792، 795، 796.

(6) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 23، ص 167، ح 1؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 34، ح 6.

(7) المجلسي، المصدر نفسه، ح 8؛ البحراني، المصدر نفسه، ح 3؛ الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل**، ج 2، ص 167 ـ 168، ح 797.

قطعيّة مفروغ منها، وفسّرت «ياسين» برسول الله **محمّد** (ص)، و«آل ياسين» بآله، وأشارت إلى أنّ هذه الآية تعدّ من فضائل أهل البيت (ع) المميّزة.

ونُقل في إحدى الروايات ـ بسندين ـ عن **عمر بن الخطّاب** أنّه كان يقرأ هذه الآية ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلۡ يَاسِينَ﴾[1].

وفي توقيعٍ للناحية المقدّسة **لإمام الزمان** (عج) نقله **الطبرسي** عن **محمّد الحميري** حول قراءة زيارة آل ياسين، ورد التصريح أيضاً بأنّ الله تعالى قال:

﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلۡ يَاسِينَ﴾[2] ومع أنّه يمكن حصول الاطمئنان بصدور هذه الروايات؛ نظراً لكثرتها، واتّفاق الشيعة والسنّة على نقلها[3]، والقرائن والشواهد الأُخرى؛ إلّا أنّ مخالفة القراءة المثبتة في المصحف الفعلي لقراءة «آل ياسين»، لا تدع مجالاً للقول القطعي بتعيّن صحّة هذه القراءة وتخطئة القراءة المدوّنة في المصحف الفعلي؛ إذ رغم كثرة هذه الروايات، واشتراك علماء الشيعة والسنّة جميعهم في نقلها، ومناسبة هذه القراءة أكثر مع قواعد الكتابة الفعليّة للقرآن أيضاً، وإخبار **ابن الجزري** عن تدوينها في المصاحف السابقة، إلّا أنّ القراءة المثبتة في المصحف

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ح 11؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ح 5، 9.

(2) قال الطبرسي: «وعن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري أنّه قال: خرج التوقيع من الناحية المقدّسة حرسها الله ـ بعد المسائل ـ: بسم الله الرحمن الرحيم... إذا أردتم التوجّه بنا إلى الله وإلينا فقولوا كما قال الله تعالى: سلامٌ على آل يس...». الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب، **الاحتجاج**، ج 2، ص 315 ـ 316.

(3) المقصود هو عدم انفراد علماء الشيعة بنقل هذه الروايات، بل نقلها بعض علماء أهل السنّة أيضاً.

الفعلي مشهورة أيضاً ورائجة بين المسلمين، وتتناسب أكثر مع سياق الآيات.

إذن، يجب التوقّف وعدم القطع باعتبار أيّ من هاتين القراءتين هي القراءة الواقعيّة للقرآن، إلّا إذا كان هناك وجه صحيح وعقلاني للجمع بين تلك الروايات والقراءة المشهورة.

ويمكن القول في الجمع بينهما إنّ القراءة الصحيحة هي نفس قراءة المصحف الفعلي. وأنّ المراد من هذه الآية هو معنيان: أحدهما هو المعنى الظاهر والموافق للسياق، وهو السلام على إلياس الذي هو أحد أنبياء الله؛ والثاني هو المعنى الباطني، وهو السلام على آل ياسين، أي آل محمّد (ع). وأنّ الروايات التي نتصوّر دلالتها على قراءة «آل ياسين»، هي في الواقع بصدد بيان المعنى الباطني لا قراءة «آل ياسين»؛ إذ لم يرد التصريح في الكثير منها بقراءة «آل ياسين»، بل تمّ استفادة دلالتها على هذه القراءة من المعنى الذي بيّنته الروايات لهذه الآية، وبما أنّ ذلك المعنى يلائم وجه الجمع هذا أيضاً، فلا يبعد صحّة هذا الجمع[1].

أمّا الروايات التي تصرّح بهذه القراءة، مثل الرواية التي يقول فيها عمر بن الخطّاب أنّه كان يقرأ هذه الآية ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ﴾، فمضافاً إلى

(1) على سبيل المثال، إنّ واحدة من تلك الروايات هي رواية منقولة عن الإمام عليّ (ع) أنّه قال حول هذه الآية: «يس محمّد (ص)، ونحن آل ياسين». البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 33، ح 1. وهذه الرواية تتلاءم مع قراءة «سلامٌ على آل ياسين» ومع قراءة المصحف الفعليّ. وبناء على هذا يكون القول بأنّ المعنى الباطني لها «سلام على آل ياسين وآل محمّد» قولاً مناسباً.

كما أنّ رواية زيارة آل ياسين التي تصرّح بأنّ الله تعالى قد قال: «سلام على آل ياسين»، فيمكن القول بأنّ المقصود هو التأويل والمعنى الباطني لهذه الآية.

ضعف سندها، يمكن حملها على أنّ المراد هو بيان معنى ومقصود الآية، أي أنّه كان يبيّن المعنى الباطني لها بهذه العبارة.

والحاصل، أنّا لو قبلنا هذا الوجه للجمع وهذا المعنى للروايات، لخلت قراءة المصحف الفعلي عن المعارض وكانت مقبولة. أمّا لو لم نقبل بهما ـ بالمعنى الذي سبق ـ فيجب التوقّف حينئذٍ.

توضيح المفردات

يمكن تصنيف مفردات القرآن ضمن مجموعتين:

1 ـ المفردات الشائعة الاستعمال والرائجة في محاورات الناطقين باللغة العربيّة، وتكون مفهومة المعنى نتيجة كثرة تداولها واستخدامها الواسع.

2 ـ المفردات التي ينعدم استخدامها أو يندر في المحاورات اليوميّة، فيكون معناها نتيجة لذلك مجهولاً لدى أكثر الناس. ويعبّر عن هذه المفردات باصطلاح «غريب القرآن» أو «مشكل القرآن». أمّا بالنسبة للمجموعة الثانية فلا ترديد لدى الكلّ ـ الماضين والمعاصرين ـ في لزوم توضيح معانيها[1].

(1) ومن هذا المنطلق، فقد ألّف بعض العلماء ومنذ بدايات القرون الأُولى للإسلام معاجم «غريب القرآن» لتوضيح المفردات من هذه النوع.
ومن بين الذين كتبوا في «غريب القرآن» أبان بن تغلب المتوفّى 141 هـ، من أصحاب الإمام السجّاد والإمام الباقر والإمام الصادق (ع). ورغم أنّ كتابه غريب القرآن ليس موجوداً لدينا الآن، إلّا أنّ علماء الرجال ومفهرسي الكتب أمثال الشيخ الطوسي والآغا بزرك الطهراني وغيرهما أشاروا إليه في كتاباتهم. انظر: الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 1، ص 144، 147؛ آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 16، ص 46 ـ 47، الرقم 192. =

وأمّا المجموعة الأُولى فقد يتصوّر البعض عدم حاجة مفرداتها إلى التدقيق والشرح، إلّا أنّ ما ذكرناه من نقاط في القاعدة الثانية من قواعد تفسير القرآن[1] يُظهر ضرورة البحث في مفردات هذه المجموعة ودراستها من عدّة جهات:

أوّلاً: يجب البحث في هل أنّ مفاهيم هذه المفردات في زمان النزول كانت تعني نفس المعاني التي نفهمها منها اليوم، أم كان لها معانٍ أُخرى؟

فإذا كانت الحالة الأخيرة هي الصحيحة، سنتوصّل إلى معانيها في زمان النزول.

ثانياً: يجب البحث والتدقيق في هل أنّ المعاني الحقيقيّة ـ أو المستخدمة ـ لتلك الكلمات تنحصر في تلك المعاني المعروفة والمألوفة لدى الناس، أم كان لها معانٍ أُخرى أيضاً في السابق والحاضر؟ إذ من المحتمل أنّه كان لها معنىً آخر، وأنّها قد وردت في القرآن أيضاً بنفس هذا المعنى، وأنّ الغفلة عن ذلك أدّت إلى عدم الوصول إلى المعنى القرآني.

= واعتبر البعض هذا الكتاب أوّل كتاب في هذا الباب. انظر: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ص 47، إلّا أنّ هناك أيضاً من أخبر عن وجود كتب في **غريب القرآن** سبقت هذا الكتاب، مثل **غريب القرآن** لعبد الله بن عبّاس م 68 هـ، **غريب القرآن** لعطاء بن أبي رباح أسلم القرشي (م 114 هـ)، **غريب القرآن** لزيد بن علي بن الحسين (م 122 هـ. انظر: الغلامي، فرج الله، «كتب غريب القرآن»، مجلّة بيّنات، العدد 7، ص 191).

وفي مقالة كتبها البعض بعنوان كتب غريب القرآن ذكروا فيها 339 عنواناً لكتبٍ في موضوع «غريب القرآن». انظر: المصدر نفسه، العدد 7، ص 185 ـ 195، والعدد 8، ص 170 ـ 179).

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 81، 86.

ثالثاً: يجب التدقيق في هل أنّ هناك حقيقة قرآنيّة بالنسبة لهذه الكلمات، أم لا؟ إذ من الممكن أن يكون بعض هذه المفردات قد تحوّل إلى حقيقةٍ قرآنيّة نتيجة كثرة استعماله في معنىً وموردٍ آخر غير معناه العرفيّ. وبعبارة أُخرى، يمكن للفظٍ ما في اللغة القرآنيّة ـ ونتيجةً للوضع التعيّني الناتج من كثرة الاستعمال ـ أن ينمو ويتطوّر فيحقّق معنىً آخر؛ وتكون ثمرة ذلك أنّه متى ما جاء هذا اللفظ في القرآن الكريم عارياً عن قرينةٍ ما، فسيكون بمعنى الحقيقة القرآنيّة[1] لا بمعنى الحقيقة العرفيّة.

وعلى هذا، فإنّ أحد الأعمال التي يجب على المفسّر القيام بها هو تبيين مفردات الآيات، سواء منها تلك المفردات الغريبة والمشكلة وغير المألوفة، أو تلك المفردات الرائجة وكثيرة الاستعمال في المحاورات والتي يكون معناها معروفاً ومألوفاً.

وقد قام العلّامة أيضاً عند تفسيره للآيات بشرح مفرداتها، إلّا أنّ أُسلوبه التفسيري يمتاز بعدم تعرّضه لبيان معاني المفردات عند تفسير بعض الآيات، وبيان معاني بعض الكلمات التي يراها ضروريّة عند تفسير البعض الآخر من الآيات.

وفي بيانه لمعاني المفردات، يستعين بالعرف حيناً، وحيناً بأقوال علماء اللغة، وحيناً ثالثاً بالأشعار، ورابعاً يذكر معانيَ للكلمات دون أيّ سند. وفي بعض الموارد يجتهد للوصول إلى معاني الكلمات، واضعاً أقوال علماء اللغة وبعض المفسّرين حول معانيها على طاولة النقد. كما يستند أحياناً إلى الآيات إمّا لبيان معنىً يراه، أو لإبطال معنىً آخر ذكره الآخرون.

---

(1) لمزيد التوضيح حول الحقيقة القرآنيّة انظر: البابائي وآخرين، روش شناسى تفسير قرآن، ص 84، 86.

وفي موارد أُخرى يشير إلى الحقائق القرآنيّة ـ أي الكلمات التي تحقّق لها معنىً قرآنياً غير معناها اللغوي والعرفي نتيجةً لكثرة استعمالها في القرآن الكريم ـ بعنوان العرف القرآنيّ.

وفي ما يلي نستعرض خصوصيّات منهجه التفسيريّ في مجال تبيين المفردات، وذلك من خلال نماذج وشواهد من تفسير الميزان وضمن عدّة عناوين:

عدم بيان معاني جميع المفردات

بيّن العلاّمة في تفسير سورة الحمد معاني «الاسم، الله، الرحمة، الحمد، الربّ، العالمين، المالك، المَلِك، الهداية والصراط»[1]، إلّا أنّه لم يتطرّق إلى بيان معاني «اليوم، الدين، نستعين، المستقيم، الذين أنعمت، المغضوب والضالّين»، مكتفياً بإحالة تلك الكلمات إلى وضوح معناها العرفي[2].

وعند تفسيره للآيات الخمس الأُولى من سورة البقرة، اكتفى ببيان معاني «الإيمان» و» الغيب» ـ ضمن الآية الثالثة ـ باختصار[3]، ولم يُشِر إلى مفهوم المفردات الأُخرى لهذه الآيات من قبيل «الريب»، «ينفقون»، «يوقنون» وغيرها. ويستمرّ هذا الأُسلوب إلى آخر هذا التفسير[4].

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 17 ـ 22، 24، 28، 34.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 15 ـ 22، 28، 37.

(3) المصدر نفسه، ص 45.

(4) مثال ذلك ما في تفسير سورة الطور، حيث لم يتعرّض لتوضيح مفردات الآيات 2، 4، 5، 7، 8، 11، 14، 15، 19، 24، 25، 29، 31، 34 ـ 36، 39، 43، 46 ـ 49، انظر: المصدر نفسه، ج 19، ص 6 ـ 24، ذيل تفسير الآيات المذكورة.

وهناك احتمال أن يكون العلاّمة قد فسّر جميع هذه الكلمات ـ أو بعضها، أو مشتقّاتها ومرادفاتها ـ عند تفسيره للآيات الأُخرى التي تتضمّن هذه الكلمات أو مشتقّاتها. أمّا إذا لم يكن قد بيّن ذلك في أيّ موردٍ آخر؛ فهذا يعني أنّه كان يعتبر معناها واضحاً غير محتاجٍ إلى البيان.

الاعتماد على العرف واللغة

ـ عند تفسير الآيات الخاصّة بقصّة ابنَي آدم(ع) **(قابيل وهابيل)** ومقتل أحدهما على يد الآخر، قال عند تفسير ﴿... فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[1]:

وربما استفيد من قوله ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ أنّه إنّما قتله ليلاً. وفيه كما قيل: إنّ (أصبح) ـ وهو مقابل أمسى ـ وإن كان بحسب أصل معناه يفيد ذلك، لكن عرف العرب يستعمله بمعنى صار من غير رعاية أصل اشتقاقه، وفي القرآن شيء كثير من هذا القبيل[2].

ـ عند بيانه لمعنى كلمة (اسم) خلال تفسيره «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» قال:

وأمّا الاسم، فهو اللفظ الدالّ على المسمّى، مشتقّ من السِّمَة بمعنى العلامة، أو من السموّ بمعنى الرفعة. وكيف كان، فالذي يعرفه منه اللغة والعرف، هو اللفظ الدالّ، ويستلزم ذلك أن يكون غير المسمّى[3].

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 30.

(2) **الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 306.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 17.

وملاحظة العبارة السابقة تبيّن كيف أنّه استند على العرف واللغة. كما أنّه يستند في موارد عديدة على كلام **الراغب الأصفهاني**، فعند تفسيره ﴿... وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ...﴾[1] قال:

قال الراغب في المفردات: نَصْبُ الشيء وَضْعُهُ وَضْعاً ناتئاً، كنصب الرمح والبناء والحجر [على الأرض]. و(النصيب) الحجارة تُنصب على الشيء، وجمعه نَصائِب ونُصُب. وكان للعرب حجارة تعبدها وتذبح [الحيوانات] عليها، قال [الله تعالى]: ﴿... كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾[2]، وقال:

﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾[3]. كما أنّه استند عند تفسيره ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ﴾[4] وتفسير الآيات 10، 12، 14، 19، 22 من سورة المائدة إلى كلام الراغب حول معاني «القَسْم، الاستقسام، الكمال، التمام، الجحيم، النقيب، غرى، الغراء، أغريت، الفتور، الجَبْر والأجْل»، نكتفي هنا بذكر مواضعها رعايةً للاختصار[5].

ولا يكتفي المؤلّف بكتاب «مفردات الراغب»، بل ينقل معاني

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 3.

(2) سورة المعارج 70: الآية 43.

(3) **الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 165.

(4) سورة المائدة 5: الآية 3.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 166، 179، 238، 239، 241، 252، 290، 314.
ومن بين الموارد الأُخرى التي استند فيها إلى كلام الراغب يمكن الإشارة إلى كلامه حول معنى يجرمنّكم ج 5، ص 163؛ معنى (وليّ) ج 6، ص 11؛ معنى (حزب) ص15؛ معنى (هزواً ولَعِباً) ص 27؛ معنى (تنقمون) ص 28؛ معنى (يعصمَكَ) ص 50، معنى (لا تحرّموا وأحلّ) ص 106؛ معنى (قرن ومدراراً) ج 7، ص 17؛ معنى (للبسنا) ص 20؛ معنى (حاق) ص 24؛ معنى (يمكر) ج 10، ص 66؛ معنى (لا تَركَنوا) ج 11، ص 50، معنى (إيلاف) ج 20، ص 365.

المفردات أيضاً من كتب اللغة الأُخرى مع تصريحه باسم الكتاب أو مؤلّفه، ومناقشته في بعض الأحيان، مثل: النهاية **لابن الأثير**[1]، الصحاح **للجوهري**[2]، لسان العرب **لابن منظور**[3]، القاموس المحيط **للفيروزآبادي**[4]، المصباح المنير **للفيومي**[5] وكتاب العين **للخليل بن أحمد الفراهيدي**[6].

وينقل أيضاً عن بعض المفسّرين الأُدباء أمثال: **الزمخشري**[7] **والطبرسي**[8] **والمبرّد**[9].

وقد يبيّن أحياناً معاني بعض الكلمات بعبارة: «قيل»[10].

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ص 204، معنى الطعام.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 24، معنى نعبد؛ ص 34، معنى (اهدنا)؛ ج 3، ص9، معنى (الفرقان)؛ ج 5، ص 227، معنى (غائط)؛ ج 11، ص 50، معنى (لا تركنوا).

وفي بعض الموارد يبيّن معاني مفردات الروايات أيضاً مستنداً في ذلك إلى كلام الجوهري، مثل: ج 2، ص 254؛ ج 4، ص 149، 220.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 301؛ ج 5، ص 32، 204؛ ج 11، ص 50، 102 و191؛ ج 13، ص 138، 397.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج 10، ص 271؛ ج 13، ص 302 و309؛ ج 14، ص 43.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج 9، ص 223؛ ج 11، ص 50؛ ج 17، ص 328.

(6) انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 304.

(7) انظر: المصدر نفسه، ج 11، ص 101.

(8) انظر: المصدر نفسه، ج 20، ص 358، 365، 370؛ ج 10، ص 66؛ ج 5، ص306؛ ج 19، ص 15، 19، 21.

(9) انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 151.

(10) نظير ما قاله عند تفسير الآية الأُولى من سورة الطور «وَالطُّورِ»: «قيل: الطور مطلق الجبل، وقد غلب استعماله في الجبل الذي كلّم الله عليه موسى (ع)». المصدر نفسه، ج 19، ص 6.

بيان المعنى دون ذكر المستند

بيّن المؤلّف في موارد كثيرة معانيَ للكلمات دون الاستناد إلى لغةٍ أو عرف، أو شعرٍ أو نثر، أو آيةٍ أو رواية. ومن أمثلة ذلك:

- عند تفسير ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[1] فسّر معنى «ربّ» بقوله: «فالربّ هو المالك الذي يدبّر أمر مملوكه»[2].
- وعند تفسير ﴿. . . ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[3] قال:

وأمّا الوصفان: الرحمن الرحيم، فهما من الرحمة، وهي وصف انفعالي وتأثّر خاصّ يلمّ بالقلب عند مشاهدة من يفقد أو يحتاج إلى ما يتمّ به أمره. . .[4].

- وعند تفسير ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ. . .﴾[5] قال:

الإيمان: تمكّن الاعتقاد في القلب. . . الغيب: خلاف الشهادة، وينطبق على ما لا يقع عليه الحسّ. . .[6].

وهناك الكثير من الأمثلة على هذا الأُسلوب الذي اتّبعه العلّامة في توضيح المفردات، وروماً لاختصار الكلام نكتفي بالإشارة إلى مواضع البعض منها[7].

---

(1) سورة الفاتحة 1: الآية 2.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 21.

(3) سورة الفاتحة 1: الآية 1.

(4) المصدر نفسه، ص 18.

(5) سورة البقرة 2: الآية 3.

(6) المصدر نفسه، ص 45.

(7) انظر: المصدر نفسه، ج 20، ص 356 معنى خُسْر؛ ص 359 معنى (لَيُنبَذَنَّ، الموقَدة، تَطَّلِعُ)؛ ص 360 معنى (مُؤصدة)؛ ص 362 معنى (عَصْفٍ مأكول)؛ ص 368 معنى=

الاجتهاد في معاني الكلمات

اجتهد المؤلّف في موارد متعدّدة للوصول إلى معاني الكلمات، غير مكتفٍ بنقل أقوال علماء اللغة أو المفسّرين، حيث يفنّد آراءهم ويختار بنفسه معنىً آخرَ لها.

ورجّح في أحيان كثيرة أحد المعاني استناداً إلى الآيات، واستند في أحيانٍ أُخرى إلى الشعر العربي لتفسير بعض المفردات.

ففي تفسير ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[1]، فسّر العبد بالإنسان المملوك؛ مستخرجاً ذلك المعنى من آية ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[2]، حيث عمّم ذلك لكلّ موجود ذي شعور، واعتبر (العبادة) مشتقّة من هذا المعنى؛ واستنتج من هذا أنّ (العبادة) تعني وضع العبد نفسه في منزلة المملوك لمعبوده، ثمّ انتقل إلى نقد كلام **الجوهري** في الصحاح القائل بأنّ العبوديّة تعني الخضوع، فقال:

... فهو من باب الأخذ بلازم المعنى، وإلّا فالخضوع متعدٍّ باللام والعبادة متعدّيةٌ بنفسها[3].

ـ وعند تفسير ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[4] ناقش قول من قال إنّ

= (يَدُعُّ، يَحُضُّ، الماعون)؛ ص 371 معنى (شانِئَكَ)؛ ج 1، ص 22 معنى (مَلِكِ)، ص 55 معنى (يخادِعون)؛ ص 56 معنى (رَعد، الصواعق)؛ ج 5، ص 157 معنى (العقود)؛ ص 156 معنى (شعائر)؛ ص 163 معنى (المنخنقة)؛ ص165 معنى (الموقوذَة، المتردّية، النطيحة)؛ ص224 معنى (الكَعبَين)؛ ص 298 معنى (وَاتْلُ، نَبَأ، قرباناً، فَتُقُبِّلَ)؛ ج 7، ص 51 معنى (أكِنَّة، وقرا).

(1) سورة الفاتحة 1: الآية 5.

(2) سورة مريم 19: الآية 93.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 24.

(4) سورة الفاتحة 1: الآية 6.

الهداية متى تعدّت بنفسها إلى المفعول الثاني كانت بمعنى الإيصال إلى المطلوب، ومتى تعدّت بـ(إلى) كانت بمعنى إراءة الطريق، واعتبر كلام الجوهري ـ القائل بأنّ تعدية الهداية إلى مفعولين هي لغة أهل الحجاز، وتعديتها إلى المفعول الثاني بحرف (إلى) هي لغة مَن عداهم ـ هو ظاهر الأمر، أمّا حقيقته: «فالحقّ أنّه لا يتفاوت معنى الهداية باختلاف التعدية»، ثمّ يصل إلى النتيجة:

وبالجملة، فالهداية هي الدلالة وإراءة الغاية بإراءة الطريق، وهي نحو إيصال إلى المطلوب[1].

ـ وعند تفسير ﴿. . . وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ . . .﴾[2] ابتدأ بحثه بالقول: «إنّ الطعام بحسب أصل اللغة: كلّ ما يُقتات به ويُطعم». ثمّ لم يكتفِ بذلك بل ذكر أقوال القائلين بأنّ المراد من الطعام هو الحنطة وسائر الحبوبات، وأورد نماذج من أقوال علماء اللغة **كابن منظور والخليل وابن الأثير** كشواهد على ذلك، وأشار إلى ورود هذا المعنى في الروايات.

وفي بحثه الروائي وبعد ذكره للروايات الدالّة على هذا المعنى، قال:

والأحاديث ـ كما ترى ـ تفسّر طعام أهل الكتاب ـ المحلّل في الآية ـ بالحبوب وأشباهها، وهو الذي يدلّ عليه لفظ الطعام عند الإطلاق، كما هو الظاهر من الروايات والقصص المنقولة عن الصدر الأوّل [القرون الأُولى للإسلام]؛ ولذلك ذهب المعظم من علمائنا إلى حصر الحِلّ [من طعام أهل الكتاب] في الحبوبات وأشباهها وما يتّخذ منها ممّا يُتغذّى به.

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 34.

(2) سورة المائدة 5: الآية 5.

ثمّ نقل كلام صاحب المنار حول الموضوع وتناوله بالنقد في ما يقارب الثلاث صفحات ونصفاً[1].

وكما هو الملاحظ فإنّه عند تفسيره لهذه الآية لم يكتفِ بالمعنى الارتكازي للطعام، بل اجتهد في كلمات علماء اللغة والروايات حتّى توصّل إلى معنىً آخر غير المعنى الذي يفهمه العرف الفعلي من لفظ الطعام.

ـ وعند تفسيره لآية ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَواْ. . .﴾[2] قال:

وقوله: «حتّى عَفَوْا» من العَفْو، وفُسِّر بالكثرة؛ أي [بدّلنا سيّئاتهم (المشقّة والعذاب) بالحسنات (الرفاهية والسعادة)] حتّى كثروا أموالاً ونفوساً بعدما كان الله قلّلهم بالابتلاءات والمِحَن. وليس ببعيد ـ وإن لم يذكروه [المفسّرون] ـ أن يكون [عَفَوْا] من العَفْو بمعنى إمحاء الأثر، كقوله:

رَبْعٌ عَفاهُ الدَّهْرُ طولاً فَانْمَحَى   قد كادَ مِن طولِ البِلى أن يُمْسَحا

فيكون [طبقاً لهذا المعنى] المراد [من الآية هو]: أنّهم مَحَوا بالحسنةِ [والنِّعَم] التي أُوتوها آثار السيّئة [والابتلاءات] السابقة[3].

ويزخر تفسير الميزان في العديد من موارده بالاجتهادات من هذا القبيل، نكتفي بذكر عناوين البعض منها رَوماً للاختصار[4].

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 204، 212 ـ 216.

(2) سورة الأعراف 7: الآية 95.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 200.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 11 ـ 14، الاجتهاد في معنى وليّ؛ ج 11، ص 101 ـ 102، الاجتهاد في معنى (نَسْتَبِق) ونقد كلام صاحب المنار في هذا المجال.

الاستناد على آيات القرآن الأُخرى

يلجأ المؤلّف في بعض الموارد إلى بيان معنى كلمةٍ ما ـ أو بعضٍ من خصائصها ـ من خلال الرجوع إلى آيات أُخرى من القرآن، كما قد يوظّف هذا الرجوع لرفض معنىً آخر ذكره غيره من المفسّرين لإحدى الكلمات. ومن أمثلة ذلك:

ـ عند تفسير ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ...﴾[1] وسعيه لبيان أنّ (العبد) هو المملوك من الإنسان أو أيّ موجودٍ ذي شعور، استند إلى آية ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[2]. وعند بيانه أنّ العبادة الحقيقيّة تتنافى مع الاستكبار ولكنّها يمكن أن تجتمع مع الشرك، استند إلى الآيتين: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[3] و﴿... وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾[4] لدعم ما يراه[5].

ـ عند تفسير آية ﴿وَأَمْدَدْنَٰهُم بِفَٰكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾[6]، وبعد أن فسّر (الإمداد) بالإتيان بالشيء وقتاً بعد وقت، قال: «ويستعمل [الإمداد] في الخير، كما أنّ (المدّ) يستعمل في الشرّ». وهنا أورد الآية ﴿... وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا﴾[7] كي تكون سنداً له في ما يقول[8].

---

(1) سورة الفاتحة 1: الآية 5.
(2) سورة مريم 19: الآية 93.
(3) سورة غافر 40، الآية 60.
(4) سورة الكهف 18: الآية 110.
(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 24 ـ 25.
(6) سورة الطور 52: الآية 22.
(7) سورة مريم 19: الآية 79.
(8) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 19، ص 14.

ـ وعند تفسير ﴿فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَىٰنَا عَذَابَ ٱلسَّمُومِ﴾[1] ـ واستناداً لما قاله **الراغب** ـ فسّر (المنّ) بالإنعام بالنعمة الثقيلة، وقال:

و[المنّ] يكون بالفعل [أحياناً]؛ وهو حسن، وبالقول [أحياناً أُخرى]؛ وهو قبيح من غيره تعالى.

وفي هذا المجال أيضاً أورد الآية ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[2] مستنداً عليها لتأييد تفسيره[3].

ـ وعند تفسير ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ. . .﴾[4] قال:

قد مرّ ـ كراراً ـ أنّ الملكوت في عرف القرآن ـ على ما يظهر من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ * فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ. . .﴾[5] ـ هو الوجه الباطن من الأشياء، الذي يلي جهة الربّ تعالى. وأنّ النظر إلى هذا الوجه واليقين متلازمان[6].

ـ وعند تفسير ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[7] استشهد بالآية ﴿. . . يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾[8] لتفنيد قول من قال: إنّ الهداية متى ما تعدّت إلى مفعولٍ ثانٍ دون حرف الجرّ كانت تعني الإيصال إلى

---

(1) سورة الطور 52: الآية 27.

(2) سورة الحجرات 49: الآية 17.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 19، ص 15.

(4) سورة الأعراف 7: الآية 185.

(5) سورة يس 36: الآيتان 82 ـ 83.

(6) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 348.

(7) سورة الفاتحة 1: الآية 6.

(8) سورة غافر 40: الآية 38.

المطلوب، ومتى ما احتاجت إلى حرف الجرّ (إلى) للتعدّي إلى المفعول الثاني كانت تعني إراءة الطريق[1].

ـ وعند تفسير ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ...﴾[2] لغرض بيان عدم صحّة مَن فسّر (الإثم) بـ(الضرر)، استشهد بالآيات القرآنيّة أيضاً فقال:

وكيف يمكن أخذ الإثم بمعنى الضرر في قوله تعالى: ﴿... وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿... فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ...﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿... أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ...﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿... لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ...﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿... وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ...﴾[7]، إلى غير ذلك من الآيات[8].

ـ وعند تفسير ﴿... سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا...﴾[9]، فسّر (تولية الشيء) بجعله قُدّام الوجه وأمامه كالاستقبال، واستشهد بقوله تعالى: ﴿... فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾[10] تدعيما لما يقول[11].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 34.
(2) سورة البقرة 2: الآية 219.
(3) سورة النساء 4: الآية 48.
(4) سورة البقرة 2: الآية 283.
(5) سورة المائدة 5: الآية 29.
(6) سورة النور 24: الآية 11.
(7) سورة النساء 4: الآية 111.
(8) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 194 ـ 195.
(9) سورة البقرة 2: الآية 142.
(10) سورة البقرة 2: الآية 144.
(11) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 318.

الرجوع إلى العرف القرآني

إنّ من مسلتزمات العمل في تفسير القرآن ومحاولة فهم وبيان معنى أيّ كلمةٍ منه هو البحث والتدقيق عن أنّ توظيف القرآن الكريم لهذه الكلمة هل كان بنفس المعنى العرفي واللغوي، أو أنّه يوظّفها بمعنىً آخر بحيث إنّ كثرة استخدامها بهذا المعنى قد أكسبتها حقيقة جديدة في اللغة والعرف القرآني؟

ومن هنا، فلو ثبتت مثل هذه الحقيقة لكلمةٍ ما، وانعدمت القرينة على غير ذلك، لأمكن الوصول ـ ومن خلال أخذ هذه الحقيقة بنظر الاعتبار ـ إلى ظهور الآية وتفسيرها طبقاً لذلك.

ومن خلال الرجوع إلى مقاطع من تفسير الميزان يمكننا ملاحظة أنّ مؤلّف هذا التفسير قد التزم بهذا المعنى أيضاً؛ حيث إنّه قد بيّن لبعض المفردات القرآنيّة معانيَ غير المعاني اللغويّة والعرفيّة لها، مشيراً إليها بأنّها هي المعاني المرادة من هذه المفردات في الخطاب والعرف القرآني.

وعلى سبيل المثال، وعند تفسير ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[1]، فاعتبر ذلك خطاباً لجميع الذين يدّعون الانتساب إلى الأنبياء واتّباعهم، واستناداً إلى هذا الخطاب فسّر الإسلام في الآية بأنّه الدين التوحيدي الذي هو دين الله الذي جاء به جميع الأنبياء. ثمّ أشكل على من اعتبر الإسلام هو دين النبيّ محمّد (ص) بأنّه قد اختلط عليه المراد بالإسلام في العرف القرآني والذي

(1) سورة آل عمران 3: الآية 80.

هو دين جميع الأنبياء، والإسلام الذي اصطُلح عليه بأنّه الدين المتعارف بين المسلمين بعد عصر النزول[1].

ومن هذا الكلام يستفاد أنّه يرى أنّ معنى الإسلام في العرف القرآني يتفاوت مع معناه المتعارف عليه بين المسلمين. إنّ الإسلام في العرف القرآني هو الدين الذي بُعث جميع الأنبياء للدعوة إليه، بينما هو في عرف المسلمين ذلك الدين الذي أتى به النبيّ **محمّد** (ص) بالخصوص.

ـ وفي البحث الذي أورده حول الزواج عند تفسيره للآية ﴿. . . فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً . . .﴾[2] قال: وبالجملة، كون المتعة نكاحاً، وكون المُتَمَتَّعُ بها زوجةً ـ في عُرف القرآن ولسان السَّلَف من الصحابة ومَن تلاهم من التابعين ـ ممّا لا ينبغي الارتياب فيه. وإنّما تعيّنَ اللفظان ـ النكاح والتزويج ـ في النكاح الدائم بعد نَهْي **عمر** وانتساخ العمل به بين الناس؛ فلم يبقَ موردٌ لصِدق اللفظين إلّا النكاح الدائم، فصار هو المتبادر من اللفظ إلى الذهن كسائر الحقائق المتشرّعة[3].

ـ عند تفسيره آية ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ . . .﴾[4]، قال: أهل الكتاب هم اليهود والنصارى، على ما هو المعهود في عرف القرآن في أمثال هذه الموارد[5].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 278 ـ 279.
(2) سورة النساء 4: الآية 24.
(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 305.
(4) سورة النساء 4: الآية 153.
(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 129.

ـ وضمن تفسيره آية ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا. . .﴾(1) قال:

وقد مرّ في موارد تقدّمت من الكتاب(2) أنّ [كلمة] النعمة إذا أُطلقت في عرف القرآن يراد بها الولاية الإلهيّة؛ فَهُما كانا من أولياء الله تعالى. وهذا في نفسه قرينة على أنّ المراد بالمخافة [في هذه الآية] مخافة الله سبحانه، فإنّ أولياء الله لا يخشون غيره(3).

ـ وعند تفسير آية ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ. . .﴾(4) قال: والجِنّ [مشتقّ] من (الجَنّ) بالفتح، وهو [بمعنى] الاستتار. وهو في عرف القرآن نوعٌ من الموجودات ذوات الشعور والإرادة مستورٌ عن حواسّنا بحسب طبعها(5).

وفي تفسير ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ. . .﴾(6) قال: وقد تقدّم في تفسير. . . أنّ التأويل في عرف القرآن هو الحقيقة التي يعتمد عليها حكم أو خبر أو أيّ أمرٍ ظاهر آخر، اعتماد الظاهر على الباطن، والمَثَل على المُمَثَّل(7). وعند تفسير ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا. . .﴾(8) قال:

الساعة ساعة البعث [للموتى] والرجوع إلى الله لفصل القضاء العامّ؛

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 23.

(2) أحد تلك الموارد هو ما جاء في ج 4، ص 62 عند تفسير الآية 171 من سورة آل عمران.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 291.

(4) سورة الأنعام 6: الآية 112.

(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 7، ص 321.

(6) سورة الأعراف 7: الآية 53.

(7) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 135.

(8) سورة الأعراف 7: الآية 187.

فاللام للعهد لكنّه صار [لفظ الساعة] في عرف القرآن والشرع كالحقيقة في هذا المعنى[1]. وسواء كان بيانه لمعنى المفردات المذكورة صحيحاً أم لا، ففي كلّ الأحوال يستفاد من أقواله في هذه الموارد أمران بارزان:

أوّلاً: أنّه كان منتبهاً إلى إمكانيّة أن يكون لبعض المفردات في العرف واللسان القرآنيّ معنىً حقيقيٌّ آخر غير المعنى العرفي واللغوي لها.

وثانياً: أنّه كان يعتقد أنّ مثل هذا المعنى مفروغٌ منه بالنسبة لبعض المفردات القرآنيّة.

بحث:

إنّ الاهتمام بالعرف القرآني ومراعاته، والاجتهاد في معاني الكلمات وعدم الاكتفاء بآراء المفسّرين وأقوال اللغويّين، والرجوع إلى الآيات القرآنيّة المشابهة والروايات والعرف وأشعار العرب؛ كلّها تعتبر من نقاط قوّة طريقة المؤلّف في التفسير وبيان المفردات، إلّا أنّنا نرى أنّ طريقته في مجال توضيح المفردات تشتمل على بعض المآخذ، وهو ما سنقوم الآن بالإشارة إليه:

1 ـ هناك الكثير من الكلمات التي لم يتناولها بالتوضيح، بينما هي محتاجة إلى ذلك، أو على الأقلّ يكون لتوضيحها دورٌ في الوصول إلى أُمور ومطالب إضافيّة من الآيات. مثال ذلك، عند تفسير الآيات الأُولى من سورة البقرة، فإنّ التوضيح الكامل لمضمون الآيات يستلزم بيان معنى كلمة (ريب) والفرق بينها وبين (الشكّ)، ومعنى (يقيمون) وما هو

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ص 370.

المقصود بإقامة الصلاة؟ والمعنى اللغوي لكلمة (صلاة) والحقيقة الشرعيّة أو المتشرّعيّة لها، ومعنى (يوقنون) وفرق (اليقين) مع (العلم)، ومعنى (المفلحون). وكذلك عند تفسير الآيتين 6 و7 من سورة البقرة أيضاً، فإنّ لتوضيح معاني (الإنذار) و(الخَتْم) و(الإبصار) دوراً مؤثّراً في اتّضاح مضمون الآية.

ومع ذلك لم يتطرّق المؤلّف إلى أيّ شرحٍ عن هذه الكلمات.

2 ـ إنّ أحد طرق اكتشاف معاني واستخدامات المفردات القرآنيّة هو دراسة موارد استعمالها في القرآن الكريم نفسه؛ إذ إنّه ـ وفي الكثير من الموارد ـ يكون المعنى الذي تمّ توظيف المفردة له معلوماً عبر ملاحظة القرائن والسياق، وعن هذا الطريق يمكن معرفة ما هو المعنى الذي استخدمت فيه إحدى المفردات. إن مدرسة المؤلّف التفسيريّة ـ وهي مدرسة الاجتهاد في تفسير القرآن بالقرآن ـ تقضي بالاستفادة من هذا الطريق في بيان معاني المفردات أكثر من الطرق الأُخرى؛ لكنّ تصفّح كتاب الميزان يبيّن أنّ المؤلّف ورغم استناده على الآيات القرآنيّة في الكثير من الموارد لتوضيح معاني الكلمات أو بيان خصائص بعض الكلمات أو تفنيد ما يذكره الآخرون من معانٍ لها، إلّا أنّ اتّباعه لهذا الطريق في بيان معاني المفردات لم يكن بالحجم والشكل الذي تقتضيه قواعد مدرسته التفسيريّة، بل كان مقدار استفادته من موارد استعمال الكلمات في القرآن أقلّ بكثير من بيانه للمعاني استناداً على أقوال اللغويّين أو توضيح المعنى دون سند؛ ممّا يدعو إلى الاعتقاد بأنّه كان يكتفي في الكثير من الموارد ـ وبداعي السهولة والاستعجال ـ بالمعاني الارتكازيّة للكلمات أو المعاني التي ذكرها علماء اللغة.

3 ـ إنّ المعاني التي تذكر للمفردات، يجب أن تُسند إلى مصدرٍ وشاهدٍ معتبر كي لا تكون مجرّد ادّعاء، والتفسير الذي يقوم على ذكر المعنى دون دليل ـ حتّى لو كان المفسّر الذي ذكره يمتلك الدليل ـ يعتبر تفسيراً عديم الفائدة أو قليلها لدى أهل التحقيق؛ لأنّه عندما لا يتمّ ذكر مستند هذا التفسير، لا يتمكّن الإنسان المحقّق من التأكّد من صحّته أو عدمها.

ومن هنا، فإنّ ما نشاهده في مواضع كثيرة من هذا التفسير من ذكر المعنى دون الاستدلال باللغة أو العرف، أو الشعر أو النثر العربي، أو آيةٍ أو رواية؛ يعدّ أحد نواقص هذا التفسير.

4 ـ فسّر المؤلّف بعض المفردات القرآنيّة طبقاً لمعناها اللغوي، رغم أنّ لها معنىً حقيقيّاً آخر مصطلحاً لدى الشارع أو عرف المسلمين يباين معناها اللغوي. مثال ذلك كلمة (مُصَلّى) في آية ﴿. . . وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى . . .﴾[1] الذي هو اسم مكان من مادّة (صلاة)، و(الصلاة) في اللغة تعني الدعاء، وفي اصطلاح الشارع ـ أو عرف المسلمين ـ تعني إحدى الصلوات الخمس المفروضة. وقد أخذ المؤلّف (الصلاة) بمعنى الدعاء دون أن يشير إلى أيّ قرينة، وفسّر العبارة المذكورة بمعنى اختاروا مقام إبراهيم مكاناً للدعاء، ولم يشر من قريب أو بعيد إلى أنّ (الصلاة) باصطلاح الشارع وعرف المسلمين تعني نوعاً مخصوصاً من العبادة[2].

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 125.

(2) قال: «والمصلّى اسم مكان من الصلاة بمعنى الدعاء، أي اتّخِذوا من مقامه (ع) مكاناً للدعاء». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 280.

والأكيد أنّ الكلمات من هذا الباب في الاستعمال القرآني إن لم ترافقها قرينة دالّة على تعيّن وإرادة المعنى اللغوي منها، فهي ظاهرة في معناها الشرعي أو معناها الحقيقي في عرف المسلمين، ويجب تفسير الآيات طبقاً لذلك.

لا يقال: إنّ هذا الإشكال لا يصحّ إلّا عند ثبوت كون لفظ (الصلاة) في زمان النزول كان حقيقة في الصلاة في اصطلاح القرآن وعرف المسلمين؛ وهو ما لم يثبت.

لأنّا نقول: إنّ كون هذه الآية من سورة البقرة المدنيّة، ونزولها بعد ثلاث عشرة سنة من بعثة الرسول(ص)، يؤدّي إلى الاعتقاد بأنّ لفظ (الصلاة) في الاصطلاح القرآني وعرف المسلمين آنذاك كان حقيقةً في الصلاة اليوميّة؛ إذ طوال هذه السنوات الثلاث عشرة كان المسلمون يؤدّون الصلاة خمس مرّات يوميّاً، ويطلقون عليها اسم (الصلاة)، كما أنّ لفظ (الصلاة) قد استخدم مراراً وتكراراً في القرآن الكريم أيضاً بهذا المعنى. ومن هنا فمن المستبعد جدّاً أن لا يكون لفظ الصلاة قد أصبح حقيقة في هذا المعنى حتّى ذلك الوقت، ويؤيّد ذلك -بل يؤكّده- استفادة الروايات من هذه الآية الكريمة أيضاً وجوب أداء صلاة الطواف عند - أو خلف - مقام إبراهيم(ع)، كما استدلّ في بعض الأحكام الفرعيّة لصلاة الطواف على هذه الآية[1]، وأفتى الفقهاء طبقاً لها أيضاً[2].

---

(1) انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 151 ـ 152، ح 1 ـ 7.

(2) انظر: النجفي، محمّد حسن، **جواهر الكلام**، ج 19، ص 301؛ الخلخالي، السيّد رضا، **المعتمد في شرح المناسك محاضرات آية الله الخوئي**، ج 5، ص 36.

5 ـ إنّ ما ذكره في بعض الموارد من خصائص لمعاني المفردات بالاستفادة من استعمالاتها في بعض الآيات، هي من الأمور القابلة للتأمّل والمناقشة فيها. مثل:

ـ قال المؤلّف ـ استناداً لآية ﴿... وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا﴾[1]: «والإمداد: الإتيان بالشيء وقتاً بعد وقت، ويستعمل في الخير. كما أنّ المدّ يستعمل في الشرّ»[2]. ومع أنّ الراغب أيضاً قد استشهد ببعض الموارد من موارد استعمال الأفعال المشتقّة من «المدّ» و «الإمداد» في القرآن الكريم، وقال:

«وأكثر ما جاء الإمداد في المحبوب، والمدّ في المكروه»[3]، وأنّ المؤلّف أيضاً عند تفسيره لبعض الآيات المتضمّنة لتلك الأفعال قد استشهد بكلام الراغب[4]؛ إلّا أنّ هذا الكلام يصحّ بالنسبة لموارد استعمال (الإمداد)، لكنّه غير صحيح بالنسبة إلى (المدّ)؛ لأنّ موارد استعمال الأفعال المشتقّة من (المدّ) في الأمور المرغوب بها مثل النِّعَم وعلائم وجود الله ليست بالقليلة، ومن هذه الموارد:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَـٰرًا...﴾[5]. ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ...﴾[6]. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا...﴾[7].

---

(1) سورة مريم 19: الآية 79.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 19، ص 14.

(3) انظر: الراغب، **المفردات**، ص 465.

(4) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 13، ص 66؛ ج 15، ص 301.

(5) سورة الرعد 13: الآية 3.

(6) سورة الحجر 15: الآية 19؛ سورة ق 50: الآية 7.

(7) سورة الفرقان 25: الآية 45.

ـ وعند تفسير آية ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ . . .﴾[1]، واستناداً إلى موارد استعمال التأويل في الآيات الأُخرى، عرّف المؤلّف تأويلَ القرآن بأنّه المأخذ الذي يأخذ منه معارفه، وقال بخطأ من عرّف التأويل بأنّه معنى ومفهوم الآيات.

كما أشار إلى استخدام كلمة (التأويل) في الآيات الحاكية عن قصّة **الخضر وموسى** (ع)[2] بمعنى الحكمة والهدف المقصود من أعمال الخضر (ع) التي هي حقائق خارجيّة، وكذلك ما جاء في سورة **يوسف**[3] حول تفسير الأحلام وتعبير الرؤيا أيضاً عن الحقائق الخارجيّة؛ فاستنتج من ذلك أن المقصود من تأويل القرآن في الآية المذكورة أيضاً ليس مفاهيم ومصاديق الآيات، بل الحقيقة الخارجيّة التي تستند إليها جميع الآيات القرآنيّة[4]. ولنا حول ذلك ملاحظتان:

أوّلاً: يجب الالتفات إلى إمكانيّة معرفة المعاني المقصودة للكلمات القرآنيّة ـ سواء منها المعاني الحقيقيّة أو المجازيّة ـ من خلال تتبّع موارد استعمال هذه الكلمات في الآيات والاستعانة بالقرائن الخاصّة لكلّ مورد منها.

إلّا أنّه ليس بإمكاننا الوصول إلى معاني الكلمات عندما نفتقر إلى

(1) سورة آل عمران 3: الآية 7.
(2) سورة الكهف 18: الآيتان 78، 82.
(3) سورة يوسف 12: الآيات 21، 41، 48، 61، 100 ـ 101.
(4) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 23 ـ 27، 46، 53.

القرينة التي تعيّن ذلك المعنى؛ إذ إنّ اللغة العربيّة ـ حالها حال بقيّة اللغات الأُخرى ـ تتضمّن كلماتها معانيَ حقيقيّة ومجازيّة متعدّدة، ومن المحتمل أن تستخدم إحدى الكلمات في القرآن الكريم مرّات عديدة، ويراد في أحد تلك الموارد التي تفتقد إلى القرائن المعيّنة للمعنى المقصود معنىً آخر يختلف عن المعاني المقصودة في الموارد الأُخرى. ومن هذا المنطلق فلا يمكن معرفة معنى الكلمة عندما تفتقر إلى القرينة المعيّنة لمعناها لمجرّد معرفة معناها في الموارد الأُخرى التي تتوفّر على قرائن تعيين معناها.

نعم، لو أدّى التتبّع في موارد الاستعمال إلى التوصّل إلى أنّ تلك الكلمة ـ ونتيجةً لكثرة استعمالها في معنىً خاصّ ـ قد آلت إلى هذا الوضع التعيّنيّ، وأنّ هذا المعنى قد أصبح هو المعنى الحقيقي لتلك الكلمة؛ ففي الموارد التي يكون فيها معنى تلك الكلمة غير معلوم، والقرينة المعيِّنة معدومة أيضاً، يمكننا ـ طبقاً لأصالة الحقيقة التي هي أحد الأُصول العقلائيّة ـ تفسير تلك الكلمة بنفس هذا المعنى الحقيقي. إلّا أنّ مثل هذه الكثرة في الاستعمال التي تكون سبباً لحصول الوضع التعيّني، ليست ثابتة بالنسبة للكثير من الكلمات القرآنيّة. إنّ علامة الوضع التعيّني الحاصل من كثرة الاستعمال هو أنّه متى استعملت تلك الكلمة عاريةً عن القرائن، فسيتبادر ذلك المعنى الخاصّ بها إلى الذهن. ومثل هذا التبادر لم يثبت تحقّقه بالنسبة إلى كلمة (التأويل) بالمعنى الذي ذكره المؤلّف لها.

ثانياً: إنّ الموارد الاستعماليّة التي استفاد منها مثل هذا المعنى، تنحصر بين الرؤيا والفعل لا الكلام. وكما أنّ هناك فرقاً بين الكلام وغير

الكلام، ربما كان هناك أيضاً فرق بين تأويل الكلام وتأويل غير الكلام. إنّ الفعل والرؤيا بما أنّها هي نفسها حقائق خارجيّة ولها وجود خارجي؛ فإنّ تأويلها أيضاً يكون حقيقة خارجيّة، بينما الكلام الذي يكون موجوداً عبر الوجود اللفظي أو المكتوب، وتختلف ماهيّة وجوده عن ماهيّة الفعل والرؤيا، فمن الممكن أن يكون تأويله من سنخ المفاهيم ومعاني الألفاظ.

ومن الطبيعي أن لا يكون تأويل غير الكلام من سنخ المفاهيم ومداليل الألفاظ، ولكن ما هو الدليل على عدم كون تأويل الكلام من سنخ المفاهيم أيضاً.

والنتيجة، أنّ خصوصيّة تأويل الفعل والرؤيا اللذين هما من الحقائق الخارجيّة وليسا من سنخ الكلام، يجب أن لا تعمّم كي تشمل القرآن الذي هو كلام.

الاهتمام بالبعد الأدبي

إنّ أحد الأُمور الواجبة عند تفسير القرآن ـ وكما تمّ بيان ذلك في كتاب روش شناسى تفسير قرآن ـ هو الاهتمام بالأبعاد الأدبيّة؛ إذ إنّ إهمال هذا الجانب قد يؤدّي في موارد كثيرة إلى عدم الوصول إلى المعنى الواقعي للآيات[1].

وقد اهتمّ مؤلّف هذا التفسير أيضاً عند تفسيره للآيات بالقواعد الأدبيّة، ومن خلال الإشارة إلى مقتضيات هذه القواعد، بيّن معاني الآيات أو توصّل إلى بعض الأُمور من تلك الآيات، مثل:

---

(1) انظر: البابائي وآخرين، روش شناسى تفسير قرآن، ص 105 ـ 106.

ـ عند تفسير ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[1] قال:

و (الرحمن) [على وزن] فعلان: صيغة مبالغة تدلّ على الكثرة، و(الرحيم) [على وزن] فعيل صفة مشبّهة تدلّ على الثبات والبقاء؛ ولذلك ناسب (الرحمن) أن يدلّ على الرحمة الكثيرة المُفاضة على المؤمن والكافر، وهو الرحمة العامّة... ولذلك أيضاً ناسب (الرحيم) أن يدلّ على النعمة الدائمة والرحمة الثابتة الباقية التي تفاض على [خصوص] المؤمن... ولذلك قيل: (الرحمن) عامّ للمؤمن والكافر، و(الرحيم) خاصّ بالمؤمن[2]. وهنا نراه قد بيّن عموميّة وشمول (الرحمن) للمؤمن والكافر، واختصاص (الرحيم) بالمؤمن، من خلال رجوعه إلى قواعد علم الصرف واستناده إليها.

ـ وعند تفسير ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ...﴾[3] وبعد بيانه أنّ الله تعالى هو المالك على الإطلاق بلا قيدٍ ولا شرط، وأنّ غيره مملوكٌ على الإطلاق بلا قيدٍ ولا شرط أيضاً. وأنّ الله مقصورٌ في المالكيّة، والعبد مقصورٌ في العبوديّة، قال:

وهذه هي [النقطة] التي يدلّ عليها قوله ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ...﴾؛ حيث قُدِّم المفعول وأُطلقت العبادة [في هذه الجملة[4]]. وقد استفاد المؤلّف هذه الملاحظة المذكورة من خلال رجوعه إلى إحدى قواعد علم المعاني التي تقول بدلالة تقديم المفعول في الجملة على الحصر.

---

(1) سورة الفاتحة 1: الآية 3.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 18 ـ 19.

(3) سورة الفاتحة 1: الآية 5.

(4) الطباطبائي، المصدر نفسه، ص 25.

ـ وعند تفسير ﴿... وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ ...﴾[1] اعتبر المؤلّف كون المستثنى (إلهاً واحداً) نكرةً دليلاً على التنويع، واستنتج من ذلك أنّ واحديّة الله تعالى المشار إليها في هذه الآية، هي نوعٌ من الوحدة التي لا تقبل أيّ تعدّدٍ ـ لا في الذات، ولا في الصفات، لا في الخارج، ولا في الفرض (التصوّر وعالم الذهن) ـ وقال:

ولو أُورد [المستثنى] معرفةً، كقولنا: (إلّا الإله الواحد)؛ لم يفِد ما يُرام من حقيقة التوحيد[2]. وهذه العبارة هي إحدى ثمرات قاعدةٍ في علم المعاني تقول بدلالة تنكير الخبر على التنويع.

كما يذكر المؤلّف لبعض الجُمَل القرآنيّة نوعين من الإعراب، ويرجّح أحدهما على الآخر، أو ينقل إعراباً عن غيره وإعراباً آخر له. وهذا يدلّ على أنّه في تفسيره يراعي قواعد النحو العربيّ ومقتضياته. وهذه بعض الأمثلة:

ـ عند تفسير ﴿... مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّۚ ...﴾[3] قال:

إن كان لفظ «يكون» ناقصة فاسمها قوله: «أن أقول»، وخبرها قوله:

«لي»، واللام للملك؛ والمعنى: ما أملك ما لم أملكه وليس من حقّي القول بغير حقّ.

وإن كانت تامّة فلفظ «لي» متعلّق بها، وقوله: «أن أقول... إلخ»

(1) سورة المائدة 5: الآية 73.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 71.

(3) سورة المائدة 5: الآية 116.

فاعلها؛ والمعنى: ما يقع لي القول بغير حقّ. والأوّل من الوجهين أقرب[1].

ـ وعند تفسير ﴿. . . قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ. . . ﴾[2]، قال:

قيل: إنّ الكلام [وما علّمتم. . .] معطوف على موضع «الطيّبات»، أي وأحلّ لكم ما علّمتم من الجوارح، أي صيد ما علّمتم من الجوارح؛ فالكلام بتقدير مضاف [الصيد] محذوف اختصاراً؛ لدلالة السياق عليه. والظاهر أنّ الجملة [وما علّمتم. . .] معطوفة على موضع الجملة الأُولى [أحلّ لكم الطيّبات] و«ما» في قوله: «وما علّمتم. . . » شرطيّة، وجزاؤها قوله: «فكلوا ممّا أمسكن عليكم» من غير حاجةٍ إلى تكلّف التقدير[3]. وتتعدّد موارد مقارباته الأدبيّة واستفاداته واستنتاجاته من القواعد الأدبيّة في توضيح معاني الآيات وما يستفاد منها من أُمور، إلّا أنّنا نكتفي بالإشارة إلى مواضع البعض منها رعايةً للاختصار[4].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 246.

(2) سورة المائدة 5: الآية 4.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 202.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 177، تفسير «اليوم يئس الذين كفروا»: الآية 3 من سورة المائدة، سبب تقديم «اليوم»؛ ص 246، تفسير «ويهديهم إلى صراطٍ مستقيم»: الآية 16 من سورة المائدة، وجه تنكير «صراطٍ مستقيم»؛ ص 248، تفسير «ولله مُلك السماوات والأرض وما بينهما»: الآية 18 من سورة المائدة، وجه تقديم «لله»؛ ج 7، ص 92، تفسير «فقُطع دابرُ القوم الذين ظلموا»: الآية 45 من سورة الأنعام، وجه الإتيان بالاسم الظاهر بدلاً من الضمير. وانظر كذلك: ج 5، ص 202، السطرين 12، 14؛ وص 240، 292، 301، 307؛ ج 6، ص 38، 50، 51، 62، 67، 196؛ ج 7، ص 96، 137، 141، 321؛ ج 19، ص 11؛ ج 20، 359 ـ 360.

بحث

إنّ الاهتمام بالجوانب الأدبيّة للآيات وتطبيق قواعد الأدب العربي عليها، يشوبه بعض التفريط أحياناً، والإفراط أحياناً أُخرى. ويكمن الاعتدال في أنّه متى كان البحث الأدبي مؤثّراً في توضيح معنى ومضمون الآيات وما تحمله من إشارات، وجب الدخول فيه؛ كما يجب الاحتراز عن الدخول في مثل هذا المباحث إذا لم يكن لها تأثير في توضيح معنى ومقصود الآيات.

إلّا أنّ بعض المفسِّرين وقعوا أسرى للإفراط، فملأوا كتبهم التفسيريّة ببحوثٍ أدبيّة لا أثر لها في التفسير، بينما وقع البعض الآخر ضحيّةً للتفريط، فلم يلتفتوا إلى القواعد الأدبيّة في موارد كان يمكن لهم فيها الوصول إلى نكاتٍ مفيدة من الآيات من خلال مراعاة هذه القواعد، إلّا أنّهم لم يفعلوا فغفلوا عن أُمورٍ مهمّة متاحةٍ أمامهم.

وقد كان مؤلّف هذا التفسير حذراً في عدم الوقوع في الإفراط الذي وقع فيه بعض المفسّرين، فاجتنب الولوج في مباحث أدبيّة عقيمة لا دور لها في تبيين معاني وخصوصيّات الآيات، ممّا يمكن عدّه ضمن نقاط قوّة هذا التفسير. ومع ذلك، فإنّ طريقة المؤلّف في مجال التعامل مع القواعد الأدبيّة، يشوبها الضعف من جهتين:

1 ـ تفريطه في بعض الموارد التي كان يمكن فيها استفادة بعض الأُمور من الآيات من خلال الالتفات إلى القواعد الأدبيّة، وعدم قيامه بذلك. ومن أمثلة هذه الموارد:

ـ عند تفسير آية ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[1]،

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 5.

لم تتمّ الإشارة إلى ما يمكن استفادته من تنكير «هُدىً» وتعريف «المفلحون» وضمير الفصل «هم»[1].

ـ وعند تفسير الآيتين ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ. . .﴾[2] لم يشر إلى ما يعنيه فصل «ختم الله» ومجيئها دون حرف العطف؛ بينما يستدعي ذلك استنتاج أنّ عدم فائدة تأثير الإنذار على هؤلاء الكفّار هو بسبب أنّ الله قد ختم على قلوبهم وأبصارهم.

ـ وعند تفسير آية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً. . .﴾[3]، أهمل الحديث عن اسميّة جملة «إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة» وما يمكن استفادته من ذلك، بينما كان يمكنه ـ وطبقاً لإحدى قواعد علم المعاني القائلة بأنّ الجملة الاسميّة تدلّ على الثبات ـ أن ينبّه

---

(1) إنّ محلّ تحقيق الأُمور التي يمكن استفادتها من هذه الآية هو تفسير هذه الآية. إلّا أنّه يمكن القول بصورة مختصرة: إنّ تنكير «هدىً» هو للدلالة على عظمة وعلوّ مرتبة هداية هؤلاء الأفراد، كما أنّ ضمير الفصل وتعريف «المفلحون» هو للدلالة على حصر المتّقين في هؤلاء الأفراد.
وقال الزمخشري: «ونكّر هدىً ليفيد ضرباً مبهماً لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره. . . و(هم) ضمير فصل، وفائدته للدلالة على أنّ الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد وإيجاب أنّ فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره. . . ومعنى التعريف في (المفلحون) الدلالة على أنّ المتّقين هم الناس الذين عنهم بلغك أنّهم يفلحون في الآخرة، كما إذا بلغك أنّ إنساناً قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت مَن هو؟ فقيل: زيد التائب؛ أي هو الذي أُخبرت بتوبته، أو على أنّهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحقّقوا ما هم وتصوّروا بصورتهم الحقيقيّة فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة، كما تقول لصاحبك: هل عرفت الأسد وما جُبل عليه من فرط الإقدام؟ إنّ زيداً هو هو». الزمخشري، **الكشّاف**، ج 1، ص 45 ـ 46.

(2) سورة البقرة 2: الآيتان 6 ـ 7.

(3) سورة البقرة 2: الآية 30.

إلى إمكانيّة دلالتها على الوجود الدائم لخليفة الله في الأرض وعدم خلوّ الأرض من خليفةٍ له؛ مثلما فعله البعض عندما اعتبر اسميّة هذه الجملة إحدى الأدلّة على وجود خليفة الله(1).

2 ـ إنّ البعض من ملاحظات المؤلّف الأدبيّة عند تبيين دلالة آيات وكلمات القرآن الكريم، يمكن التأمّل فيها، أو على الأقلّ عدم قبول بعض المفسّرين الأُدباء لها. وفي مثل هذه الموارد، كان الأجدر به الإشارة إلى الآراء المخالفة ومناقشتها من أجل إثبات وجهة نظره وتفنيد ما يخالفها، إلّا أنّه لم يتّبع هذا الأُسلوب، بل يذكر ما يراه من آراء أدبيّة باعتبارها مطلباً مسلّماً دون الإشارة إلى وجود ما يخالفها، ثمّ يستنتج منها ما يريد استنتاجه.

مثال ذلك عند تفسير «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، فبعد قوله إنّ

(1) قال الأُستاذ الجوادي الآملي في تفسيره المختصر لهذه الآية: إنّ حرف التأكيد إنّ بالإضافة إلى اسميّة الجملة هما دليلان على جدّيّة التصميم على جعل الخليفة، وعلى استمرار وجود خليفة الله أيضاً. الجوادي الآملي، تسنيم، ج 3، ص 18.
وعند بيانه لخصائص جعل الخليفة، قال: إنّ حرف التأكيد إنّ في جملة (إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة) يدلّ على جدّيّة التصميم الإلهي على جعل الخليفة. كما أنّ كون هذه الجملة اسميّة، وكون (جاعل) صفة مشبّهة؛ دليلان على استمرار وجود خليفة الله، وذلك خلافاً لما لو كانت الجملة فعليّة وبصيغة الفعل الماضي... وقيل أيضاً: إنّ الإتيان بالجملة الاسميّة، وتأكيدها بحرف (إنّ) إنّما هو لأجل إخبار الملائكة بقطعيّة مسألة الخلافة. المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.
والجدير بالذكر أنّ هناك مجالاً للتأمّل والإشكال في كون (جاعل) صفةً مشبّهة؛ لما قيل من أنّ الصفة المشبّهة لا تُبنى إلّا من الفعل اللازم. الآلوسي، **روح المعاني**، ج 1، ص 59. وربما كان الوجه في ذلك هو أنّ الصفة المشبّهة تدلّ على صفةٍ ثابتة للذات، وهذا المعنى يناسب الأفعال اللازمة التي تدلّ على ثبوت حالٍ ووصفٍ لشيء أو شخص ما، ولا يناسب ذلك الأفعال المتعدّية التي تدلّ على صدور عملٍ من شخصٍ أو شيء ما؛ وعلى هذا فلا مجال لبناء صفةٍ مشبّهةٍ من الفعل المتعدّي (يَجعل).

(الرحمن) صيغة مبالغة، و(الرحيم) صفة مشبّهة، رأى أنّ ذلك يناسب أن تكون (الرحمن) دالّة على رحمة الله العامّة المفاضة على المؤمن والكافر، و(الرحيم) على النعمة الدائمة والرحمة الثابتة الباقية التي تفاض على المؤمن بالخصوص[1]. والواقع أنّ كون (الرحيم) صفة مشبّهة، ليس من الأُمور المسلّمة لدى بعض المفسّرين الأُدباء، فقد أشكل عليها **الآلوسي** بأنّ الصفة المشبّهة لا تُبنى إلّا من فعلٍ لازم؛ ولذا قال [**ابن الجزّي**] في التسهيل: إنّ ربّاً ومَلِكاً ورحماناً ليست منها [الصفات المشبّهة]؛ لتعدّي أفعالها.

وانتصاراً لهذا الإشكال يمكن القول: إنّ الصفة المشبّهة تدلّ على وصفٍ ثابتٍ للذات، وهذا المعنى يناسب الأفعال اللازمة التي تدلّ على ثبوت حالٍ ووصفٍ لشيء ما أو شخصٍ ما، ولا يناسب الأفعال المتعدّية التي تدلّ على صدور فعل من شخصٍ أو شيء. وبناءً على ذلك، وبما أنّ (الرحيم) مشتقّ من فعلٍ متعدٍّ؛ فلا يمكن اعتبار (الرحيم) صفة مشبّهة. ومع ذلك نرى مؤلّف هذا التفسير لا يعير اهتماماً لهذا الإشكال، ويبني تفسيره على كون (الرحيم) صفة مشبّهة باعتباره أمراً مسلّماً، دون الإشارة إلى آراء المخالفين.

الاستفادة من القرائن

إنّ ما نقصده من القرائن في هذا البحث هو مجموعة الأُمور التي لها

---

(1) وهذا نصّ تعبيره: «والرحمن ـ فَعلان ـ صيغة مبالغة تدلّ على الكثرة، والرحيم ـ فعيل ـ صفة مشبّهة تدلّ على الثبات والبقاء؛ ولذلك ناسب الرحمن أن يدلّ على الرحمة الكثيرة المفاضة على المؤمن والكافر، وهو الرحمة العامّة. ولذلك أيضاً ناسب (الرحيم) أن يدلّ على النعمة الدائمة والرحمة الثابتة الباقية التي تفاض على المؤمن». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 18.

صلة بآيات القرآن الكريم بصورةٍ من الصور، والتي لها دور في تعيين وتبيين معنى ومراد الآيات. وهذه القرائن تنقسم إلى نوعين:

فالقرائن المتّصلة هي تلك المجموعة من الأُمور التي ترافق نزول الآيات وترتبط بها، مثل السياق وأجواء النزول. والقرائن المنفصلة هي الأُمور التي لا اتّصال ـ أو ارتباط ـ مباشر لها مع الآيات، مثل الآيات القرآنيّة الأُخرى والروايات والبراهين النظريّة القطعيّة. والوجه في كون مثل هذه الأُمور قرائن لتفسير الآيات، هو أنّها ـ بإضافتها إلى نصوص الآيات ـ تصلح للدلالة على مراد الله تعالى.

إنّ الالتفات إلى قرائن الكلام ـ المتّصلة والمنفصلة ـ لفهم معنى ومقصود المتكلّم هو أُسلوب عقلاني تقرّه جميع الثقافات، وقد التفت المفسّرون القدماء ـ والمعاصرون أيضاً ـ إلى القرائن عند تفسيرهم للآيات، فبيّنوا معانيها والمقصود منها مع أخذهم بنظر الاعتبار هذه القرائن، بغضّ النظر عن مدى هذا الالتفات.

إنّ الاستفادة من القرائن، مضافاً إلى أنّه أحد الأُسس العقليّة للمحاورة التي يجب مراعاتها من قبل المفسّر، هي من الأُمور التي لا مناص للمفسّر عنها، وذلك لوجود الألفاظ المشتركة والمجاز والكناية والإيجاز والإضمار في القرآن الكريم[1]؛ ممّا يضطرّ معه المفسّر للّجوء إلى القرائن لتعيين وتبيين مضمون ومقصود الآيات، وذلك لعدم توفّر طريق آخر غير القرائن للوصول إلى مراد المتكلّم في مثل هذه الموارد.

---

(1) لمعرفة المقصود من هذه المصطلحات والأمثلة على وجودها في القرآن الكريم، انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 111، 118.

ويتّضح من خلال قراءةٍ وتصفّح سريعين لتفسير الميزان أنّ مؤلّفه القدير قد التفت في هذا التفسير إلى القرائن أيضاً، فاستند في تفسير الآيات إلىٰ القرائن المختلفة. وبالنظر لانتفاء الشكّ والترديد في اهتمامه بالقرائن، وكثرة الشواهد على ذلك في هذا التفسير، فلا نشعر بالحاجة إلى محاولة إثبات ذلك. أمّا ما يجب بيانه والبحث فيه، فهو مدى استفادته من أقسام القرائن المتّصلة والمنفصلة، وهل كان موفّقاً في تلك الاستفادات أم لا؟

وقد ورد في كتاب «روش شناسى تفسير قرآن» بيانٌ لبعض الأُمور باعتبارها قرائن للآيات، وتمّ إثبات قرينيّتها، وهي:

1 ـ السياق.

2 ـ أجواء النزول، ويشمل: السبب، الشأن، زمان ومكان النزول، وثقافة الناس في زمن النزول.

3 ـ خصائص المتكلّم.

4 ـ خصائص المخاطَب.

5 ـ خصائص موضوع الكلام.

6 ـ مقام الكلام.

7 ـ لحن الكلام.

8 ـ المعارف البديهيّة والبراهين القاطعة الواضحة.

9 ـ آيات القرآن الأُخرى.

10 ـ الروايات.

11 ـ الإجماع والضرورة الدينيّة[1].

والآن نبحث في هل أنّ الميزان قد استفاد من جميع هذه الأُمور باعتبارها قرائن للآيات أم لا؟ وما هو مدى استفادة العلاّمة من هذه القرائن؟

إنّ مدرسة المؤلّف التفسيريّة، وهي مدرسة الاجتهاد في تفسير القرآن بالقرآن، تجعل من الطبيعي أن تكون استفادته من القرائن القرآنيّة ـ مثل السياق وآيات القرآن الأُخرى ـ أكثر من استفادته من القرائن الأُخرى. وتُظهر المطالعة والتدقيق في تفسير الميزان أنّه قد استند إلى قرائن أُخرى إضافةً للقرائن القرآنيّة، وهو ما سنتطرّق إلى بعض موارده ونناقشها على سبيل المثال:

أجواء النزول

إنّ إحدى القرائن التي أشرنا إليها، هي أجواء النزول؛ أي: سبب، شأن، زمان، مكان النزول وثقافة الناس في زمان النزول. ورغم أنّ مؤلّف هذا التفسير ـ ونزولاً عند مقتضيات مدرسته التفسيريّة ـ لا يرى دوراً مهمّاً لأجواء النزول في العمليّة التفسيريّة، كما أنّه يقول في كتابه قرآن در اسلام: «إنّ الأهداف السامية للقرآن المجيد التي هي بالأساس معارف كونيّة وخالدة، لا يحتاج اكتشافها من الآيات القرآنيّة الكريمة لروايات أسباب النزول احتياجاً أساسيّاً، بل ربما أمكن الاستغناء عنها تماماً»[2]. إلّا أنّه مع

(1) لتعريف هذه الأُمور وإثبات قرينيّتها، انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 119، 214.

(2) الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 106.

ذلك يرى أنّ الإشارة إلى روايات شأن أو سبب النزول يمكن أن تلعب دوراً مؤثّراً في توضيح مضمون ومورد النزول(1)، ومن هنا فقد أوردها في البحوث الروائيّة لتفسيره(2)، ودعم تفسيره أحياناً بها، كما اعتبر في أحيانٍ أُخرى ما ذكره من تفسير للآية مؤيّداً لسبب النزول أو مرجّحاً لمجموعة أو أكثر من الروايات المنقولة في سبب نزول الآية. ومن تلك الموارد:

- عند تفسير ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ...﴾(3) وبعد إشارته إلى أنّ سياق الآية يدلّ على أنّها نزلت جواباً لما كان يقوله اليهود من أنّهم لن يؤمنوا بالقرآن، لأنّ من أنزله هو **جبرائيل**، وهم على عداءٍ معه؛ قال: «وما ورد من شأن النزول يؤيّد ذلك [أي تلك الدلالة]»(4).

ثمّ يذكر سبب النزول(5) الذي ورد في مجمع البيان عن **ابن عبّاس** والذي جاء في آخره أنّ **ابن صوريا** سأل **رسول الله** (ص):

---

(1) قال: «... إنّ الكثير من السور والآيات القرآنيّة ترتبط من جهة النزول بالأحداث والوقائع التي حصلت خلال مدّة الدعوة... هذه الخلفيّات التي أدّت إلى نزول السورة أو الآية المقصودة هي التي يسمّونها أسباب النزول. والأكيد أنّ معرفة هذه الأسباب تساعد الإنسان إلى حدّ ما في إلقاء الضوء على مورد النزول وما تتضمّنه الآية من معانٍ حول مورد نزولها الخاصّ». الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 103.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 230، 231، 331؛ ج 2، ص 49، 50، 52، 58، 71، 99، 163، 200، 201، 206، 215، 250، 255، 282، 347، 377، 403، 405، 426؛ ج 4، ص 379، 380، 383، ج 5، ص 42، 44؛ ج 6، ص 112 و115؛ ج 7، ص 109، 110؛ ج 9، ص 210، 211، 215، 342، 345، 352 ـ 354.

(3) سورة البقرة 2: الآية 97.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 229.

(5) يستنتج من عبارته السابقة التي استخدم فيها تعبير شأن النزول، وتعبير (سبب النزول) الذي استخدمه في بحثه الروائي الخاصّ بهذه الرواية المؤيّدة؛ أنّه كان لا يرى فرقاً بين شأن النزول وسبب النزول، بل يراهما شيئاً واحداً.

أيّ مَلَك يأتيك بما يُنزل الله عليك؟ قال: فقال: **جبرئيل**. قال: ذلك عدوّنا نزل بالقتال والشدّة والحرب، و**ميكائيل** ينزل باليُسر والرخاء، فلو كان ميكائيل هو الذي يأتيك [بذلك] لآمنّا بك[1].

ـ وعند تفسير ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ...﴾[2] وعقب قوله إنّ انتظار **رسول الله** (ص) لنزول الوحي حول القبلة كان بسبب أنّه كان يحبّ أن يكرمه الله تعالى بقبلةٍ خاصّة به، لا أنّه لا يرضى بقبلة بيت المقدس، حاشا رسول الله (ص) عن مثل هذا التصوّر، قال:

بل اليهود ـ على ما في الروايات الواردة في شأن نزول الآية ـ كانوا يعيّرون المسلمين في تبعيّة قبلتهم، ويتفاخرون بذلك عليهم؛ فحزن رسول الله ، فخرج في سواد الليل يقلّب وجهه إلى السماء ينتظر الوحي من الله سبحانه وكَشْف هَمِّه، فنزلت الآية[3].

وفي هذه العبارة أيضاً نلاحظ أنّه قد اعتبر روايات شأن النزول شاهداً على ما يدّعيه من أنّ رسول الله (ص) لم يكن غير راضٍ عن قبلة بيت المقدس، بل إنّ رغبته في تغيير القبلة كانت بسبب أمرٍ آخر. وقد استعان المؤلّف في بعض الموارد عند تفسيره للآيات بزمان النزول أيضاً، كما نشاهد في المثال التالي:

ـ عند تفسيره ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 231.

(2) سورة البقرة 2: الآية 224.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 325.

بَعۡضٖۚ . . .﴾[1] أورد الآيــة ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ . . .﴾[2] وقال:

والآية صريحةٌ في [أنّ المراد من الولاية في هذه الآية هي] ولاية المودّة والمحبّة دون ولاية الحلف والعهد، وقد كان بين النبيّ (ص) وبين اليهود، وكذا بينه وبين المشركين يومئذٍ ـ أعني زمان نزول سورة آل عمران ـ معاهدات ومواعدات[3]. وفي عبارته هذه اعتبر نزول آية ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ . . .﴾ في فترة وجود معاهدة بين النبيّ (ص) والمشركين وبينه وبين اليهود قرينةً على أنّ كلمة (أولياء) قد استخدمت في هذه الآية بمعنى المحبّة والمودّة بصورةٍ لا لبس فيها، رغم أنّها تستعمل أيضاً بمعنى الحلف والعهد، بل إنّه نفى حتّى احتمال أن يكون معناها المقصود في هذه الآية هو الحلف والعهد.

ومن خلال التأمّل في بعض الموارد التي استفاد فيها من سبب النزول لتأييد المعنى الذي بيّنه للآية، يتّضح لنا أنّ ما سمّاه سبباً للنزول، ما هو في الحقيقة إلّا عادات وتقاليد الناس في ذلك العصر. ومن هنا يمكننا القول إنّه يستفيد في تفسير الآيات من تقاليد الناس في زمان النزول أيضاً لتأييد تفسيره، رغم أنّه لا يسمّي ذلك (تقاليد الناس وعاداتهم)، بل يتسامح ويسمّي ذلك أسباب النزول. ومن أمثلة ذلك:

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 51.

(2) سورة آل عمران 3: الآية 28.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 371. وهناك مورد آخر من موارد استناد الكتاب إلى زمان النزول في الصفحة 157 من هذا الجزء، فانظر.

ـ عند تفسير آية ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾[1]، قال:

ومعنى الآية ـ والله أعلم ـ: ولا تجعلوا الله عُرضةً تتعلّق بها أيمانكم التي عقدتموها بحلفكم أن لا تبرّوا وتتّقوا وتصلحوا بين الناس؛ فإنّ الله سبحانه لا يرضى أن يُجعل اسمه ذريعةً للامتناع عمّا أمر به من البِرّ والتقوى والإصلاح بين الناس. ويؤيّد هذا المعنى ما ورد من سبب نزول الآية، على ما سننقله في البحث الروائي إن شاء الله [2]. والروايات التي أوردها في بحثه الروائي عن الإمامين **الباقر والصادق** (ع) حول هذا المقطع من الآية الكريمة، هي على الشكل التالي:

ـ في تفسير **العياشي** عن **الصادق** (ع)... قال (ع): «هو قول الرجل: لا والله، وبلى والله».

ـ وفيه أيضاً عن الباقر والصادق (ع) في الآية: «يعني الرجل يحلف أن لا يُكلّم أخاه ـ وما أشبه ذلك ـ أو لا يكلّم أُمّه».

ـ وفي الكافي عن الصادق (ع) في الآية قال: «إذا دُعيت لتُصلح بين اثنين فلا تقل: عَلَيَّ يمين أن لا أفعل [مثل هذا العمل]»[3]. وظاهر هذه الروايات يوحي بأنّ هذا النوع من القَسَم واتّخاذه ذريعةً للامتناع عن فعل الخير، كان من تقاليد ذلك العصر المتعارفة، وأنّ هذه الآية قد نزلت لاجتثاث تلك العادة، فلا وجود لواقعةٍ أو فعلٍ حصل أحدهما وكان سبباً لنزول هذه الآية كي نعتبره سبباً لنزولها. وعلى هذا يمكن القول: إنّ

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 224.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 222.

(3) المصدر نفسه، ص 226.

المفسّر قد استفاد من تقاليد الناس في زمان النزول لتأييد ما فسّر الآية الكريمة به.

ـ وعند تفسير قوله تعالى: ﴿... وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ ...﴾[1] قال:

ثبت بالنقل أنّ جماعة من العرب الجاهلي كانوا إذا أحرموا للحجّ لم يدخلوا بيوتهم عند الحاجة من الباب، بل اتّخذوا نقباً من ظهورها ودخلوا منه، فنهى عن ذلك الإسلام وأمرهم بدخول البيوت من أبوابها.

ونزول الآية يقبل الانطباق على هذا الشأن؛ وبذلك يصحّ الاعتماد على ما نُقل من شأن نزول الآية، على ما سيأتي نقله[2]. وفي هذا المقطع من بياناته، يبدو اللجوء إلى عادات الناس في زمان النزول أكثر وضوحاً؛ لأنّ ما كان يعمله عرب الجاهليّة عند إحرامهم هو مصداق بارز من مصاديق ثقافة الناس في زمن النزول، رغم أنّ المؤلّف أورد ما أورده لتوضيح معنى الآية تحت عنوان شأن النزول.

أمّا نماذج الموارد التي اعتبر فيها تفسيره للآية مؤيّداً ـ أو مرجّحاً ـ لسبب النزول، فهي ما يلي:

ـ عند تفسير الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[3]، قال:

وهو [كلام الله تعالى] يدلّ على أنّه كان من المؤمنين في عهد نزول

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 189.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 56.

(3) سورة البقرة 2: الآية 278.

الآيات مَن يأخذ الربا وله بقايا منه في ذمّة الناس من الربا، فأمر [الله تعالى في هذه الآية] بتركها. . .

وهذا [المعنى] يؤيّد ما سننقله من الرواية في سبب نزول الآية في البحث الروائي الآتي[1].

ـ وعند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا﴾[2]، قال:

و[هذه] الآية تكشف عن وقوع واقعةٍ قضى فيها بعض أهل الكتاب الذين كفروا على الذين آمنوا بأنّ سبيل المشركين أهدى من سبيل المؤمنين. . . وهذا يؤيّد ما ورد في أسباب النزول [لهذه الآية] أنّ مشركي مكّة طلبوا من أهل الكتاب أن يحكموا بينهم وبين المؤمنين في ما ينتحلونه من الدين[3].

ـ وعند تفسير آية ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. . .﴾[4]، وبعد بيان معناها قال:

وهذا [الذي ذكرناه من المعنى] كلّه يؤيّد ما ورد في سبب نزول الآية أنّ الآيات نزلت في **العبّاس وشَيْبَة وعليّ** (ع) حين تفاخروا، فذكر العبّاس سقاية الحاجّ، وشيبة عمارة المسجد الحرام، وعليّ الإيمان والجهاد في سبيل الله؛ فنزلت الآيات[5].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 422.
(2) سورة النساء 4: الآية 51.
(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 375.
(4) سورة التوبة 9: الآية 19.
(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 205.

وذكر في البحث الروائي العديد من الروايات المنقولة عن سبب نزول هذه الآية، ورجّح البعض منها على غيرها بسبب انطباقها أكثر مع مضمون الآيات[1].

بحث:

أورد المؤلّف روايات أسباب وشأن نزول الآيات في بحوثه الروائيّة، وأبدى عنايته بالبحث في صحّتها أو سقمها، كما بحث انطباقها أو عدم انطباقها مع مضمون الآيات، ودقّق في فهم مضامينها. وفي بعض الموارد التي نُقلت فيها روايات مختلفة عن سبب أو شأن نزول الآيات، بذل جهداً وافراً في الجمع بينها[2]، أو ترجيح البعض منها، وهذا من الامتيازات التي تُحسب لصالح هذا التفسير.

إلّا أنّ المنهج والأُسلوب التفسيري للمؤلّف في ما يخصّ أجواء النزول يحتمل التأمّل من عدّة زوايا:

أ ـ إنّه لا يرى دوراً حاسماً لظروف وأجواء النزول في التفسير، بل يرى عدم حاجة المفسّر لروايات أسباب النزول في سعيه لفهم معاني ومقاصد القرآن الكريم.

وهذا الرأي يمكن المناقشة فيه؛ إذ وإن كان الوصول إلى معنى

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 209 ـ 216. وللاطّلاع على موردٍ آخر من موارد ترجيح روايات سبب النزول بسبب مضمون الآيات، انظر: ج 9، ص 326.

(2) مثل ما فعله بعد تفسير الآيات 75 ـ 80 من سورة التوبة: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ. . . وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ في البحث الروائي من الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في سبب نزول هذه الآيات. انظر: المصدر نفسه، ج 9، ص 352 ـ 353.

ومراد الآيات في بعض الموارد لا يتوقّف على معرفة أجواء النزول وأخذها بنظر الاعتبار، إلّا أنّ هناك موارد لا يمكن فيها فهم وتفسير معنى ومراد القرآن الكريم ـ أو على الأقلّ معناه ومراده الكامل ـ دون معرفة ظروف النزول والرجوع إليها. فعلى سبيل المثال، إنّ الدور الحاسم لمعرفة ثقافة زمان النزول في تفسير آية «وَلَيْسَ البِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا البُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا...»[1] ممّا لا يمكن إنكاره[2].

كما لا يمكن الوصول إلى إرادة ولاية أمير المؤمنين (ع) باعتبارها جزءاً من معنى ومقصود آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[3]، إلّا من خلال الرجوع إلى روايات سبب النزول[4].

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 189.

(2) إنّ المؤلّف نفسه بعد بيان عادة عرب الجاهليّة في إحرام الحجّ، باعتباره شأناً لنزول الآية، قال: «ولولا [أنّ شأن النزول هو] ذلك لأمكن أن يقال: إنّ قوله: «وَلَيْسَ البِرُّ...» إلى آخره، كناية عن النهي عن امتثال الأوامر الإلهيّة والعمل بالأحكام المشرّعة في الدين إلّا على الوجه الذي شُرّعت عليه؛ فلا يجوز الحجّ في غير أشهره، ولا الصيام في غير شهر رمضان، وهكذا». انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 56 ـ 57.

ويظهر جليّاً في هذا النصّ أنّ المفسّر نفسه يعتبر الالتفات إلى عادات الناس في زمن النزول موجباً لتبدّل معنى الآية؛ فالآية مع وجود هذه القرينة تعطي معنىً ما، ومع عدمها تعطي معنىً آخر يختلف عن المعنى الأوّل.

(3) سورة المائدة 5: الآية 55.

(4) ومن الآيات الأُخرى التي لا يمكن الوصول إلى فهم معناها الواقعي والمقصود الكامل منها إلّا بالرجوع إلى ظروف نزولها: الآيات التالية: الآية 37 من سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ...﴾، والآية 93 من سورة المائدة: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ...﴾، والآية 158 من سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ...﴾، والآية 65 من سورة البقرة: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْاْ مِنكُمْ فِى=

ب ـ إنّه ومن خلال مراعاته لنقطتين، يرى أنّ أغلب روايات أسباب النزول عديمة القيمة ولا يمكن الاعتماد عليها، وأنّ سبب النزول الذي لا يتّصف بالتواتر أو لا يكون خبراً قطعيّاً، يجب أن يعرض على الآية مورد البحث، فإن كان موافقاً لمضمون الآية والقرائن المحيطة بها أمكن الاعتماد عليه، وإلّا سقط عن الاعتبار. وهاتان النقطتان هما:

أوّلاً: إنّ سياق الكثير من الروايات يُظهر أنّ الراوي لم يتوصّل إلى ما يذكره من ارتباط نزول الآية في مورد الحادثة والواقعة من خلال مشاهدته أو مشافهته أو تحمّله أو حفظه، بل إنّه قد ربط بين الآيات وبين ما يراه من قصص مناسبة لها، فكانت النتيجة أنّ الكثير من أسباب النزول التي ذكرتها الروايات هي أسباب نظريّة واجتهاديّة.

وثانياً: إنّ منع كتابة الحديث في صدر الإسلام واستمراره حتّى أواخر القرن الأوّل الهجري، قد أدّى إلى رواج النقل بالمعنى بين رواة الحديث إلى حدٍّ كبير، فأدّى تراكم التغييرات الطفيفة التي يمكن أن تقع في كلّ مرّة يتناقل فيها الحديث إلى ضياع أصل المطلب في بعض الأحيان[1]. إنّ هذا المنهج ـ من جهة اهتمام المفسّر بالنقطتين المهمّتين

= ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾، والآية 67 من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا . . .﴾.

وللاطّلاع على توقّف فهم وتفسير معنى ومقصود هذه الآيات على معرفة ظروف النزول، انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسي تفسير قرآن**، ص 149 ـ 160. وفي هذا الكتاب أيضاً جرت الإشارة إلى سور وآيات أُخرى ينحصر فهم معناها الكامل والمقصود منها بمعرفة سبب، شأن، زمان ومكان نزول الآيات وعادات وتقاليد الناس في زمن نزول هذه الآيات. انظر: المصدر نفسه، ص 151، 153 ـ 155، 158، 160 ـ 61.

(1) انظر: الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 104 ـ 105.

سابقتَي الذكر عن روايات أسباب النزول، اللتين تدفعانه إلى التدقيق في مدى صحّة أسباب النزول المنقولة ـ هو مدعاة تقديرٍ له. إلّا أنّ الذي نعتقده أنّ هاتين النقطتين يجب أن لا تؤدّيا إلى عدم اعتبار جميع روايات أسباب النزول ـ حتّى لو ثبت صحّة سندها ـ باستثناء تلك التي تتوافق مع مضمون الآيات والقرائن المحيطة بها.

إنّ النقطة الأُولى تدعونا إلى إمعان النظر في كلّ رواية من روايات أسباب النزول، هل هي اجتهاديّة، أم أنّ راويها قد شهد وقوع الحادثة ونزول الآية بعد ذلك، أم سمعها من راوٍ موثّقٍ شاهدٍ على وقوعها؟ ومعرفة ذلك ليس بالمشكلة العويصة، بل يمكن الوصول لذلك بسهولة من خلال التدقيق في كيفيّة نقل الرواية.

أمّا النقطة الثانية ـ منع كتابة الحديث ـ فهي الأُخرى إن كانت سبباً لعدم اعتبار روايات أسباب النزول، فيجب أن تؤدّي أيضاً إلى عدم اعتبار الروايات الأُخرى ـ غير روايات أسباب النزول ـ إن لم تكن مطابقة لمضمون الآيات، حتّى لو كانت متواترة أو قطعيّة الصدور أو صحيحة السند؛ لأنّ هذا المنع قد شمل جميع الروايات، وتأثيره في اعتبار الروايات لا ينحصر في روايات أسباب النزول دون غيرها.

إنّ ما نشاهده من اعتبار جميع علماء علم الأُصول والفقهاء لحجّيّة خبر الواحد، يعني أنّهم لم يعتبروا هذا العامل سبباً في سقوط اعتبار الروايات، والذي نعرفه أنّ هذا هو المسلك الأُصوليّ للمؤلّف نفسه، فقد قبل في حاشيته على الكفاية حجّيّة خبر الواحد الموثوق الصدور استناداً إلى سيرة العقلاء، ولم يتطرّق إلى موضوع تأثير منع كتابة

الحديث في سقوط اعتبار الروايات وعدم حصول الوثوق بصدورها[1].
وهذا هو الرأي الصحيح؛ لسببين:

أوّلاً: إنّ الراوي الثقة والعارف باللغة العربيّة لا يمكن أن ينقل بالمعنى قولاً بصورة تناقض مقصود القائل وتوصل خلاف ما يريد للمستمع.

وثانياً: لو كان لمنع كتابة الحديث مثل هذا التأثير، فهو ينحصر في الروايات النبويّة المنقولة بواسطة رواة غير **الأئمّة المعصومين** (ع)؛ لأنّ الروايات المنقولة ـ بعد رفع منع الكتابة ـ عن الأئمّة المعصومين (ع) بالذات أو عن رسول الله (ص) بواسطتهم، نقيّة عن مثل هذه الشائبة.
وعلى هذا، فإنّ روايات أسباب نزول الآيات التي لها سند صحيح ومنقولة عن طريق الرواة الموثوقين، هي روايات يمكن الاعتماد عليها، حتّى لو كانت مطالبها غير موجودة في مضمون الآيات، وغاية ما يشترط فيها هو أن لا تكون متعارضة ومتناقضة تماماً بحيث يكون بينهما تباينٌ كلّي أو تباينٌ من وجه. نعم، إنّ أحد طرق اعتبار روايات أسباب النزول التي لا سند معتبر لها، ولا قرائن قطعيّة على صدورها، هو مطابقة مضمون الآيات لها. وهذا كلام مقبول، إلّا أنّ مجاله هو الروايات العارية عن السند المعتبر.

ج ـ إنّ الروايات التي تتحدّث عن ظروف نزول الآيات، والتي لها تأثيرها في ظهور ومعنى الآيات، لكن لا سند معتبر لها، لا يمكن رفضها وإهمالها عند التفسير إلّا عند إحراز عدم واقعيّتها بصورةٍ قاطعة أو من

---

(1) انظر: الطباطائي، السيّد محمّد حسين، **حاشية الكفاية**، ص 212.

خلال دليلٍ معتبر. أمّا في حالة وجود احتمال لصدورها، وانتفاء الدليل المعتبر على نفيها، فلا يمكننا تفسير هذه الآيات ونسبة ذلك المعنى إلى الله تعالى دون الالتفات إلى هذه الروايات؛ لأنّه بنفس مقدار الاحتمال الذي نعطيه لصدور هذه الروايات، يحتمل أن يكون المراد الواقعي للآيات هو ذلك المعنى الذي نفهمه منها مع الأخذ بنظر الاعتبار ظروف نزولها، كما أنّه لم يثبت أن المعنى الذي نفهمه مع إهمال ظروف نزول الآيات هو المعنى الواقعي الذي يريده الله تعالى.

وهنا لا بدّ من القول إنّ المفسّر يستطيع في مثل هذه الموارد أن يبيّن معنى الآيات من زاوية ظروف النزول المحتملة، وأن يبيّنه مع قطع النظر عنها، إلّا أنّه يجب عليه في أيٍّ من الحالتين الامتناع عن نسبة ذلك إلى الله تعالى، مع إمكانيّة أن يذكر المعنى المشترك بينهما بالذات باعتباره مرادا لله تعالى. كما أنّه يجب عدم الاعتناء بالقرينة المحتملة عند استنباط الأحكام الشرعيّة من الآيات والروايات. أمّا في الموارد التي يكون مضمون الآيات هو بيان الواقعيّات، وعمل المفسّر هو كشف هذه الواقعيّات من الآيات، فلا يمكن أن نعتبر أنّ ظاهر الآيات ـ بعيداً عن القرائن الاحتماليّة ـ يمكن أن يكشف عن المعنى الواقعي لها، ونسبة ذلك إلى الله تعالى، رغم إمكانيّة الإخبار عن ذلك عند وجود الحجّة الظاهرة وانعدام القرينة المعتبرة على خلافها.

د ـ إنّ المؤلّف لم يفرّق بين سبب النزول وعادات الناس في زمان النزول، فهو يشير إلى إحدى الوقائع مرّة بعبارة (سبب) وأُخرى بعبارة (شأن)، كما أنّه يشير إلى عادات وتقاليد الناس في زمن النزول أيضاً بعبارة (سبب) و(شأن) النزول. وكما بيّنّا في كتابنا روش شناسى تفسير

قرآن فإنّ هناك فرقاً بين هذه الأُمور، وتقضي الدقّة باستعمال ما يناسب كلّ مورد من الموارد. وبما أنّ التفريق بين هذه الأُمور ليس له تأثير في تفسير الآيات، فيكون هذا الإشكال لفظيّاً ولا أهمّيّة له، فالمهمّ هو ما ذكرناه من إيرادات سابقة.

خصائص المتكلّم يستفيد المؤلّف في تفسيره لبعض الآيات من قرينة صفة المتكلّم. فعلى سبيل المثال، إنّ الجمل التي يكون أوّلها كلمة (لعلّ)، مثل «لعلّكم تتّقون»، ظاهرة أنّ مضمونها هو ما يتمنّاه القائل ويرجوه، إلّا أنّ المؤلّف عند تفسيره لمثل هذه الجمل، يستفيد من قرينة أنّ في معنى الرجاء يكمن الجهل بالمستقبل، وأنّ الله تعالى منزّه عن الجهل، فلا يفسّر هذه الجملة بمعنى ما يرجوه الله تعالى، بل يرى أنّها جاءت بملاحظة المخاطب أو ملاحظة مقام الكلام.

وعند تفسيره لعبارة «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» الواردة في الآية 63 من سورة البقرة، وبعد إشارته إلى ما ذكرناه من تضمّن الرجاء لمعنى الجهل، قال:

فالرجاء في كلامه تعالى إمّا بملاحظة المخاطَب، أو بملاحظة المقام. وأمّا هو تعالى فيستحيل نسبة الرجاء إليه؛ لعلمه بعواقب الأُمور[1]. وعند تفسير عبارة «لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» الواردة في الآية 3 من سورة السجدة، قال: «والترجّي قائم بالمقام أو بالمخاطَب دون المتكلّم، كما تقدّم في نظائره[2]. وفي تفسير عبارة «وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» الواردة في الآية 12 من سورة فاطر، أعاد التذكير بهذه النقطة وقال:

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 198.

(2) المصدر نفسه، ج 16، ص 244.

وقد تقدّم أنّ الترجّي ـ الذي تفيده (لعلّ) في كلامه تعالى ـ قائمٌ بالمقام دون المتكلّم[1].

إنّ استفادة العلّامة من هذه القرينة يطابق قواعد التفسير ويعدّ من نقاط قوّة تفسيره؛ إلّا أنّ هناك بعض الموارد التي لم يُلتفت فيها إلى هذه القرينة بالرغم من إمكانيّة ذلك، ومن هذه الموارد:

في تفسير آية ﴿. . . وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ . . .﴾[2]، ولغرض بيان أنّ هذه الجملة الخبريّة ليست بصدد الإخبار عن الأمن التكويني للكعبة، كان من الممكن الاستعانة بخاصّيّة المتكلّم (صفة تكلّم الله تعالى بالحقّ والصدق). وقد كان من المناسب القول بأنّ انعدام الأمن في أطراف الكعبة هو من الأُمور المشاهدة، ولو كانت هذه الجملة تخبر عن الأمن التكويني للكعبة، للزم من ذلك أن يكون هذا الخبر كذباً بعيداً عن الواقع، ولكنّ قائل هذا الكلام هو الله تعالى الذي لا يقول إلّا الحقّ وما يطابق الواقع. إذن فلا مجال للشكّ في أن هذا الكلام ليس في مقام الإخبار عن الأمن التكويني لذلك البيت.

إلّا أنّ هذا لم يحصل في هذا التفسير، فلم يستفاد من هذه القرينة، بل تمّ اللجوء لخلفيّة ذلك البيت التاريخيّة من أجل بيان هذا المطلب، وهو ما سنبيّن ـ في ما بعد ـ عدم كفايته[3].

خصائص المُخاطب

ومن القرائن الأُخرى التي يمكن الاستفادة منها عند التفسير، هي

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 17، ص 28.

(2) سورة آل عمران 3: الآية 97.

(3) انظر: الصفحة 256 من هذا الكتاب.

خصائص المخاطَب. وقد استفاد المؤلّف منها في بعض الموارد، منها:

ـ عند تفسير آية ﴿. . . وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾[1]، فسّر إتيان اليقين بحلول الأجل (انتهاء مدّة العمر) ومجيء الموت، الذي بواسطته يُبدّل الغيب بالشهادة، وتتّضح فيه أخبار الآخرة.

وإبطالاً لقول مَن قال بدلالة الآية على ارتفاع التكليف بحصول اليقين؛ استند إلى صفات **الرسول الأكرم**(ص) وما يمتاز به، وهو المخاطب بهذه الآية، وقال:

و[فساد] ذلك [القول] لأنّ المخاطَب به النبيّ (ص)، وقد دلّت آيات كثيرة من كتاب الله أنّه من الموقنين، وأنّه على بصيرة، وأنّه على بيّنةٍ من ربّه، وأنّه معصوم، وأنّه مهديّ بهداية الله سبحانه[2].

أي أنّه لو كان التكليف والأمر بالعبادة يرتفع بحصول اليقين؛ لما كان هناك وجهٌ لأن يوجّه الأمر للنبيّ(ص) بالعبادة، وهو مَن هو في تحصيله لليقين وبقيّة الأوصاف المذكورة.

ـ وعند تفسير الآيات ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۞ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ. . .﴾[3] أيضاً، ورغم أنّه في بحثه التفسيريّ لم يعيّن من هو المقصود بهذه الآيات، هل هو النبيّ(ص) أم شخصٌ آخر؟ إلّا أنّه في بحثه الروائي الخاصّ بهذه الآيات، واستناداً إلى أنّ العبوس والإعراض ليسا من صفات النبيّ (ص)

(1) سورة الحجر 15: الآية 99.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص 196.

(3) سورة عبس 80: الآيتان 1، 2.

حتّى مع أعدائه ناهيك عن المؤمنين، ذكر أنّ المقصود بهذه الآيات هو شخصٌ آخر غير النبيّ (ص)[1].

خصائص موضوع الكلام

من القرائن الأُخرى التي يجب الالتفات إليها عند القيام بعمليّة التفسير، هي خصائص موضوع الكلام. وقد راعى المؤلّف ذلك عند تفسيره للآيات في بعض الموارد، مثل:

ـ عند تفسير ﴿. . . وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ. . . ﴾[2]، قال:

وهبوط الحجارة: ما نشاهده من انشقاق الصخور على قُلل الجبال، وهبوط قطعات منها واسطة الزلازل[3]. وقد استعان المؤلّف في تفسيره هذا بما يقع على الصخور في الخارج. وهذا هو عين اعتبار الخصائص الخارجيّة لموضوع الكلام كقرينة مساعدة على فهم مراد الله تعالى.

ـ وعند تفسير ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَـٰحَ لَوَٰقِحَ. . . ﴾[4]، قال: (اللواقح)[5]

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 20، ص 203.

(2) سورة البقرة 2: الآية 74.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 203.

(4) سورة الحجر 15: الآية 22.

(5) رغم أنّ لواقح جمع (لاقحة) تأتي بمعنى الحاملة والمحمَّلة، إلّا أنّها في هذه الآية ـ وبقرينة أنّ الرياح تحمّل السحاب بالمطر، وتحمّل أشجار النخيل بالتمر ـ قد استُخدمت بمعنى (ملقِّحات)، وبمعنى المحمِّلات.
وقد أوضح الطبرسي المفسّر وعالم اللغة معنى (اللواقح) عند بحثه اللغوي في الآية 22 من سورة الحجر، ثمّ قال: «فاللواقح في معنى الملقّحات»، كما قال في تفسير الآية: «أي أجرينا الرياح لواقح، أي ملقّحة للسحاب محمّلة بالمطر».
وقال الطريحي أيضاً: «قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَـٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ يعني ملاقح جمع ملقحة، أي تلقح الشجرة والسحاب كأنّها تهيّجه». مجمع البحرين، مادّة لقح. =

جمع (لاقحة) من [مادّة] (اللَقح) ـ بالفتح والسكون ـ. يقال:

(لَقَح النخل لَقحاً)، أي وضع (اللَقاح) ـ بفتح اللام ـ وهو طلع الذكور من النخل على الأُناث [من النخل] لتحمل بالتمر. وقد ثبت بالأبحاث الحديثة في علم النبات أنّ حكم الزوجيّة جارٍ في عامّة النبات، وأنّ فيه ذكوريّة وأُنوثيّة، وأنّ الرياح في مهبّها تحمل الذرّات من نطفة الذكور فتلقّح بها الأُناث، وهو [معنى] قوله تعالى: وأرسلنا الرياح لواقح[1].

وفي هذا التفسير أيضاً ابتدأ بتفسير كون الرياح لواقح بمعنى نقلها طلع الذكور من النخيل إلى الأُناث، مستعيناً بما هو مشاهد في الخارج ويعرفه الذين عندهم أشجار نخيل، ثمّ استعان بما ثبت في بحوث علم النبات الجديدة، فعمّم تفسيره ليشمل حمل الذرّات من نطف ذكور النباتات جميعها وتلقيح النباتات المؤنّثة بها.

وهذا أيضاً موردٌ آخر من موارد استفادته من الخصائص الخارجيّة لموضوع الآيات كقرينةٍ يستعين بها لتبيين مراد الله تعالى.

ـ وحول الآية الكريمة ﴿. . . وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ . . .﴾[2] هناك بحث

= وفي منتهى الأرب أيضاً فسّر اللواقح بالرياح التي تحمّل الأشجار والسحاب.
كما أنّ الكثير من مترجمي القرآن الكريم أيضاً قد ترجموه طبقاً لهذا المعنى. انظر ترجمات السادة: مكارم الشيرازي، الإلهي القمشه اى، السيّد جلال الدين المجتبوي، أبي القاسم پابندة وكاظم پورجوادي.
وعبارة المؤلّف تفصح عن هذا المعنى أيضاً، إذ قال: «لقح النخل لقحاً؛ أي وضع اللقاح ـ وهو طلع الذكر من النخل ـ على الأُناث لتحمل بالتمر».

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص 145 ـ 146.
(2) سورة آل عمران 3: الآية 97.

واختلاف بين مَن يقول إنّ هذه الجملة خبريّة تخبر عن الأمن التكويني للكعبة وما حولها، وبين من يقول بأنها إنشائيّة تبيّن حكماً شرعيّاً بحرمة هذه المنطقة.

أمّا خبريّة هذه الجملة فيؤيّدها ظهور بناء الجملة وتركيبها اللفظي في هذا المعنى، وأمّا إنشائيّتها فتتوقّف على قرينةٍ تصرف هذا الظهور اللفظيّ. وقد أفصح المؤلّف عند تفسيره لهذه الجملة عن رأيه بأنّها تبيّن حكماً شرعيّاً لا خاصّيّة تكوينيّة، وأنّ خبريّتها تشير إلى تشريع حرمة هذا البيت منذ قديم الزمان، ثمّ قال:

وأمّا كون المراد من حديث الأمن [في الآية] هو الإخبار عن أنّ الفتن والحوادث العظام لا تقع [في هذا البيت] و[حتّى لو وقعت في محلٍّ آخر فـ] لا ينسحب ذيلها إلى [هذا] الحرم؛ فيدفعه [كقرينةٍ صارفة] وقوع ما وقع من الحروب والمقاتَلات واختلال الأمن فيه، وخاصّةً ما وقع منها قبل نزول هذه الآية[1]. وفي هذه العبارة أيضاً يكون المؤلّف قد استفاد من الخلفيّة التاريخيّة للكعبة والاضطرابات التي حصلت في أطرافها قرينةً صارفة لما يقال من أنّ هذه الجملة هي إخبار عن الأمان التكوينيّ للكعبة.

بحث:

إنّ استعانة المؤلّف بهذه القرينة هو ممّا لا يخالف القواعد التفسيريّة، وهو يعدّ من نقاط قوّة هذا التفسير، إلّا أنّ في استخدامه لهذه القرينة ملاحظتين تستحقّان الإشارة إليهما:

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 354.

1 ـ لم يستفد المؤلّف من هذه القرينة في كلّ الموارد التي تتوفّر فيها إمكانيّة الاستفادة منها، مثل:

ـ إنّ لفظ عبارة ﴿. . . وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى . . .﴾[1] ظاهرٌ في وجوب انتخاب نفس مقام إبراهيم كمصلّى وأداء الصلاة فيه، إلّا أنّ ملاحظة الصفة الخارجيّة لمقام إبراهيم باعتباره صخرة صغيرة نسبيّاً وأنّ إمكانيّة صلاة جميع زائري بيت الله عليها تبدو معدومة أو صعبة جدّاً، لا تبقي مجالاً للشكّ في عدم إرادة هذا الظهور من الآية؛ بل إنّ المقصود هو إقامة الصلاة قربه، أو كما تقول الروايات خلفه. ولم يتطرّق المؤلّف عند تفسيره لهذه الآية لبيان ذلك، ولم يستفد من هذه القرينة لبيان مقصود الآية.

2 ـ وفي بعض الموارد التي استفاد فيها من هذه القرينة، لم تكن القرينة التي ذكرها كافية لوحدها للوصول إلى النتيجة التي أورد القرينة لأجلها، بل كان الواجب دعمها بقرينةٍ أُخرى. والمثال على ذلك:

ـ إنّ الاستناد إلى الخلفيّة التاريخيّة للكعبة والإشارة إلى وقوع الاضطرابات في أطرافها ليس كافياً لنفي خبريّة عبارة «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً» عن الأمان التكويني للكعبة؛ إذ ـ لو صرفنا النظر عن أنّ قائل هذه العبارة هو الله تعالى الذي لا يقول إلّا الحقّ، وكلّ ما يقوله هو الواقع ـ أنّ وقوع الاضطرابات في أطراف الكعبة لا يمنع من أن تكون هذه الجملة خبريّة وتخبر عن الأمن التكويني لذلك البيت، فمن الممكن أن يكون قائلها قد أراد هذا المعنى، إلّا أنّه لم يصادف الواقع.

(1) سورة البقرة 2: الآية 125.

إذن، فإنّ الصارف لهذا المعنى هو الخصائص الخارجيّة لهذه الكعبة ـ أي وقوع الاضطرابات في أطرافها ـ مقروناً بصفة القائل لهذا الكلام ـ أي تنزيه الله تعالى عن قول الباطل ـ والمخبر به. ومع ذلك لم يستفد المؤلّف من هذه القرينة الإضافيّة، وربما كان ذلك لاعتقاده الاكتفاء بوضوحها.

مقام ولحن الكلام

المقصود من (مقام الكلام) هو محلّ وموقع الكلام في الدلالة على المقصود، وهو يتفاوت بحسب المعنى الذي يريد القائل إيصاله بواسطة ذلك الكلام. فلو كان هدف القائل من الكلام الذي يقوله هو المدح والتمجيد لشخصٍ ما، فمقام ذلك الكلام هو المدح. ولو كان قصده هو التحقير والذمّ لشخصٍ ما، فمقامه مقام الذمّ. أمّا لو كان هدفه إثبات مطلبٍ وإقامة الدليل عليه، فالمقام مقام البرهان. وإن كان مقصوده إقناع المخاطَب بما يعتقده من مطالب، فالمقام مقام الجدل.

أمّا المقصود من (لحن الكلام) فهو كيفيّة دلالة الكلام على المعنى، وقصد المتكلّم أن يُفهم ذلك من الكلمات المستعملة في الكلام وكيفيّة تركيبها، أو المعنى الذي يقصده المتكلّم من كلامه الذي يختار ألفاظه ويرتّبها بحيث لا تصرّح بما يريد، بل تدلّ على ذلك بالكناية والإشارة.

مثال ذلك ما ورد في الآيات ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[1] التي يفهم بوضوح من ألفاظها وبناء جملها أنّ مقصود الله

(1) سورة التكاثر 102: الآيتان 3 ـ 4.

تعالى منها هو التهديد، ولو أنّ هذه العبارات لا تصرّح بذلك، فيقال عن هذه الآيات إنّ لحنها هو لحن التهديد[1].

ويعدّ مقام ولحن الكلام ـ كلاهما ـ من قرائن الكلام في المحاورات العرفيّة، حيث يمكن معرفة مراد المتكلّم عن طريقهما. وقد استفاد مؤلّف هذا التفسير في بعض الموارد من هاتين القرينتين، ومن أمثلة ذلك:

ـ عند تفسيره آية ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ و . . . وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ. . .﴾[2]، بيّن في البداية أنّ لسان الآية هو لسان الامتنان ومقامها مقام التخفيف والتسهيل، ثمّ قال:

وكيف كان، لمّا كانت الآية واقعة موقع الامتنان والتخفيف؛ لم تقبل النسخ بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ. . .﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿. . . وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ. . .﴾[4]، وهو ظاهر[5].

أي رغم أنّ دلالة لفظ الآية ـ لوحده ـ على الحكم ليس بالشكل الذي يوحي بعدم قبوله للنسخ، إلّا أنّ قرينة المقام صريحة في امتداده لجميع الأزمنة وعدم قابليّته للنسخ.

ـ وعند تفسير آية ﴿. . . قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ

---

(1) للاطّلاع على بعض موارد استخدام اللحن، انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1 ص 391؛ ج 2، ص 409؛ ج 4، ص 5، 156؛ ج 5، ص 127، 390؛ ج11، ص 50.

(2) سورة المائدة 5: الآية 5.

(3) سورة البقرة 2: الآية 221.

(4) سورة الممتحنة 60: الآية 10.

(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 205.

﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1] استدلّ بقرينة المقام على أنّ المراد من «صراطٍ مستقيم» هو نفس ذلك الطريق الوحيد الذي نسبه الله تعالى في كلامه إلى نفسه[2]. أي أنّ لفظ «صراط مستقيم» رغم تنكيره، والنكرة لا تدلّ على مصداقٍ معيّن، إلّا أنّ قرينة أنّ هذه الآيات في مقام وموقع مدح القرآن الكريم وبيان فوائده وآثاره الطيّبة على البشريّة، فمن الواضح أنّ المراد منه هو طريق الله المستقيم؛ لأنّ الهداية إلى طريق الله المستقيم هي التي تناسب مقام وموقعيّة هذه الآيات، وليس أيّ طريقٍ مستقيمٍ آخر. أمّا تنكير «صراط مستقيم» فلم يكن لعدم تعيّنه في طريقٍ مستقيمٍ خاصّ وانطباقه على أيّ طريق مستقيم، بل لتعظيم شأن هذا الطريق المستقيم وتفخيم أمره، وهو ما أشار إليه المؤلّف نفسه[3].

وفي تفسير هذه الآية تمّت الاستفادة من المقام باعتباره قرينةً معيّنة لمصداق «صراط مستقيم»، بينما استفيد منه في تفسير بعض الآيات باعتباره قرينةً صارفة. ومن أمثلة ذلك تفسير آية ﴿. . . تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾[4] حيث قال:

وهو [هذا الكلام] وإن كان ثناءً أيضاً في نفسه، لكنّه [أي معنى الثناء] غير مقصود [هنا]؛ لأنّ المقام ليس بمقام الثناء، بل مقام التبرّي عن انتساب ما نسب إليه[5].

---

(1) سورة المائدة 5: الآيتان 15 ـ 16.
(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 246.
(3) المصدر نفسه.
(4) سورة المائدة 5: الآية 116.
(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 246.

وفي هذه العبارة وظّف المقام كقرينة صارفة عن ظهور لفظ الآية في معنى الثناء، واستنتج من ذلك أنّ الثناء ليس هو المقصود من هذه الجملة، بل المقصود هو التبرّي. وهناك موارد أُخرى لاستفادته من قرينة المقام تجدها بالرجوع إلى عناوينها المذكورة في الهامش[1]. أمّا استفادته من قرينة اللحن، فمن أمثلتها:

- إنّ آيـة ﴿. . . وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْۚ . . .﴾[2] لم تبيّن بصراحة ما هو الشيء الذي كان بعض اليهود يخبرون المسلمين به، والذي كان سبباً لاعتراض بعض اليهود الآخرين عليهم وقولهم: لماذا تبيّنون ذلك للمسلمين الذين سيحتجّون عليكم بذلك عند ربّكم، إلّا أنّ المؤلّف فسّر الآية مستفيداً من لحن خطاب الآية، فقال إنّ بعض اليهود كانوا يتحاورون مع المسلمين:

فيحدّثونهم ببعض ما في كتبهم من بشارات النبيّ، أو ما ينفع المؤمنين في تصديق النبوّة؛ كما يلوح من لحن الخطاب[3].

- وفي بحثه الروائي عند تفسير الآية ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ. . .﴾[4] اتّخذ لحن الخطاب في الآية دليلاً لتفسيره، فقال:

والظاهر أنّهم ذكروا له (ص) صيد الكلاب، ثمّ سألوه عن ضابطٍ كلّيٍّ في تمييز الحلال من الحرام، فذكر في الآية سؤالهم ثمّ أُجيب

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 293؛ ج 6، ص 196، 250؛ ج 8، ص 135؛ ج 7، ص40؛ ج 19، ص 12؛ ج 20، ص 100، 160، 346.

(2) سورة البقرة 2: الآية 76.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 214.

(4) سورة المائدة 5: الآية 4.

بإعطاء الضابط الكلّي [حلّيّة الطيّبات] بقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾، ثمّ أُجيبوا في خصوص ما تذاكروا فيه [صيد الكلاب].
فهذا هو الذي يفيده لحن القول في الآية[1].

ـ وعند تفسيره الآيات ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ * ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ * كَلَّا سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾[2]، قال:

ولحن التهديد هو القرينة على أنّ المتسائلين هم المشركون النافون للبعث والجزاء، دون المؤمنين، ودون المشركين والمؤمنين جميعاً[3].
إنّ اهتمام المؤلّف بقرينتَي مقام ولحن الكلام، واستفادته الواسعة منهما في هذا التفسير ـ وخصوصاً قرينة المقام ـ هو من نقاط قوّة هذا التفسير، وعلامة من علامات شموليّة منهجه التفسيريّ. ومع ذلك فهناك موارد نادرة جدّاً، استفاد فيها بقيّة المفسّرين من قرينة المقام، ولم يلتفت هو إليها. ومنها ما أشار إليه **الآلوسي** في تفسير آية ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾[4] بقوله:

الضمير في (يتساءلون) يعود على أهل مكّة، وإن لم يسبق ذكرهم [قبل هذا القول]؛ للاستغناء عنه بحضورهم حسّاً، مع ما في الترك [لذكرهم] ـ على ما قيل ـ من التحقير والإهانة؛ لإشعاره بأنّ ذكرهم ممّا يُصان عنه ساحة الذكر الحكيم. ولا يتوهّم العكس؛ لمنع [قرينة] المقام عنه[5].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 210.
(2) سورة النبأ 78: الآيات 1، 5.
(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 20، ص 160.
(4) سورة النبأ 78: الآية 1.
(5) الآلوسي، **روح المعاني**، ج 30، ص 3.

وكما هو واضح، فقد استفاد **الآلوسي** من قرينة المقام أنّ المعنى الكامن في عدم ذكر أهل مكّة في الآية هو لغرض إهانتهم وتحقيرهم، بينما لم يستفد العلاّمة عند تفسيره لهذه الآية مثل هذا المعنى من قرينة المقام.

المعارف البديهيّة والبراهين القاطعة الواضحة

من الأُمور التي يتّخذها الناس قرائنَ في محاوراتهم ويستعينون بها في إدراك معاني الكلام الذي يدور بينهم، هي المعارف البديهيّة والبراهين القطعيّة الواضحة. وقد أثبتنا في كتاب روش شناسى تفسير قرآن لزوم الاستفادة من هذه القرائن أيضاً عند محاولة تفسير الآيات القرآنيّة وفهم معانيها، وضرورة أن يكون الوصول إلى ظهور الآيات من خلال الالتفات إلى هذه المعارف البديهيّة، واعتبارها كاشفةً عن مراد الله تعالى[1].

وقد بيّن المؤلّف منهجه التفسيريّ أيضاً في مقدّمته لتفسير الميزان، وأشار إلى وجوب الاكتفاء بالقرآن نفسه عند تفسيره، ثمّ قال:

قد اجتنبنا فيها [أي في بيانات هذا التفسير] أن نركن إلى حجّة نظريّة فلسفيّة، أو إلى فرضيّة علميّة، أو إلى مكاشفة عرفانيّة. واحترزنا عن أن نضع إلّا نكتة أدبيّة يحتاج إليها فهم الأُسلوب العربي، أو مقدّمة بديهيّة أو علميّة لا تختلف عليها الأفهام[2].

ويستفاد من هذه العبارة أنّه لم يكن يرى في الاستفادة من المعارف

(1) البابائي وآخرون، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 184.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 12.

البديهيّة والمطالب العلميّة المتّفق عليها تناقضاً مع منهجه التفسيريّ، بل استفاد منها في تفسيره للآيات. كما أنّ التدقيق في تفسيره للآيات يبيّن أنّه قد فسّرها في بعض الموارد من خلال النظر في البديهيّات والمعلومات العقليّة المسلّمة. ومن تلك الموارد:

ـ عند تفسير آية ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِى. . .﴾[1] أشار إلى أنّ وضوح وبديهيّة عدم إمكان رؤية الله تعالى بالعين البشريّة نظراً للأوصاف التي ذكرها القرآن الكريم له، وأنّ مقام **موسى** (ع) ـ وهو من الأنبياء أُولي العزم ـ أرفع من أن يكون جاهلاً بذلك؛ يصلح قرينة للاعتقاد بأنّ المقصود من الرؤية في هذه الآية هو العلم الضروري، ثمّ فسّر الآية طبقاً لذلك[2].

ـ وعند تفسير آية ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3] قال:

والمراد بـ(النظر إليه تعالى) ليس هو النظر الحسّي المتعلّق بالعين الجسمانيّة المادّيّة التي قامت البراهين القاطعة على استحالته في حقّه تعالى، بل المراد النظر القلبي ورؤية القلب بحقيقة الإيمان؛ على ما يسوق إليه البرهان[4].

بحث:

عند البحث في طريقة استفادة المؤلّف من هذه القرينة، يلفت نظرنا نقطتان:

---

(1) سورة الأعراف 7: الآية 143.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 237، 241.

(3) سورة القيامة 75: الآية 23.

(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 210، ص 112.

1 ـ إنّ من الموارد المهمّة لاستخدام هذه القرينة تفسير الآيات التي تتحدّث عن صفات وأفعال الباري تعالى؛ لأنّ الله تعالى قد بيّن صفاته وأفعاله في القرآن الكريم بنفس الألفاظ التي يستعملها الناس في محاوراتهم، وهذه الألفاظ في المحادثات البشريّة تحمل معانيَ لا تناسب الساحة المقدّسة للباري تعالى. وهذا التفاوت في المعنى يمكن فهمه وتفسيره من خلال طريقين:

الطريق الأوّل هو المعارف شبه البديهيّة والبراهين القطعيّة الواضحة. والطريق الآخر هو الآيات والروايات. وعلى هذا، فإنّ المعارف البديهيّة والبراهين القطعيّة العقليّة لها دورها المهمّ في فهم المعنى الواقعي والمراد الحقيقي لهذه المجموعة من الآيات؛ لأنّ الألفاظ عندما تكون مجرّدة لا يكون لها ظهور إلّا في ذلك المعنى المستخدم في محاورات الناس والذي لا يتناسب مع مقام الربوبيّة، وأحد القرائن الصارفة لهذا الظهور هي المعارف شبه البديهيّة والبراهين القطعيّة الواضحة الدالّة على عدم مناسبة ذلك المعنى لمقام الباري تعالى.

وما ذكره المؤلّف من معانٍ لهذه المجموعة من الآيات عند تفسيره لها هو ممّا يتناسب مع المقام المقدّس للباري تعالى، إلّا أنّه في موارد عديدة لم يستند إلى المعارف العقليّة والبراهين القطعيّة باعتبارها قرينةً صارفة عن المعاني الظاهرة للألفاظ والتي لا تتناسب مع قدسيّة الباري تعالى. ومن هذه الموارد:

ـ تفسيره آية ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ. . .﴾[1] بمعنى انبساط

(1) سورة الأنعام 6: الآية 3.

حكم أُلوهيّة الله تعالى في السماوات والأرض من غير تفاوتٍ ولا حدود[1]، كما أنّه ذكر في بحثه الروائي روايةً تدلّ على عدم إحاطة المكان بالله تعالى[2]؛ لكنّه لم يشر إلى البرهان القطعي على امتناع إحاطة المكان باللّه تعالى كقرينة صارفة عن الظهور اللفظي لهذه الجملة.

ـ وعند تفسير آية ﴿. . . بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ. . .﴾[3]، فسّر (يداه) بقدرة الله تعالى وكمالها[4]، لكنّه لم يستند إلى القرينة العقليّة الصارفة عن المعنى الحقيقي لليد.

ـ وعند تفسير آية ﴿. . . وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ. . .﴾[5]، قال:

وكون العرش على الماء يومئذٍ كناية عن أنّ ملكه تعالى كان مستقرّاً يومئذٍ [الأيّام الستّة التي خلق السماوات والأرض فيها] على هذا الماء الذي هو مادّة الحياة[6]. لكنّه لم يشر إلى البرهان القطعي الواضح الصارف للظهور اللفظي لهذه الجملة.

ـ وعند تفسير ﴿. . . فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى. . .﴾[7]، قال:

والغضب من صفاته تعالى الفعليّة، مصداقه إرادته تعالى إصابة المكروه للعبد بتهيئة الأسباب لذلك؛ عن معصيةٍ عصاها[8]. كما أنّه في

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 7، ص 11.
(2) المصدر نفسه، ص 16.
(3) سورة المائدة 5: الآية 64.
(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 34.
(5) سورة هود 11: الآية 7.
(6) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 10، ص 151.
(7) سورة طه 20: الآية 81.
(8) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 14، ص 187.

تفسير ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا...﴾[1] فسّر (الإيساف) بمعنى (الإغضاب)، وفسّر غضب الله تعالى بإرادته العقوبة[2]. وفي كلا الموردين أيضاً لم يستند إلى البرهان العقلي الصارف عن المعنى الحقيقي للغضب.

ـ وعند تفسير ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ...﴾[3] أيضاً لم يستند ولا أشار إلى البرهان القطعي على استحالة مجيء وذهاب وانتقال الله تعالى من مكانٍ إلى آخر[4]. ولكنّا لا نستبعد في مثل هذه الموارد أن يكون العلّامة **الطباطبائي** أيضاً ملتفتاً لقرينة المعرفة العقليّة والبرهان القطعي، وأنّه قد فسّر الآيات مع أخذ هذه القرينة بعين الاعتبار، إلّا أنّه وبسبب ما يعتقده من وضوح هذه القرينة والتسليم بها، لم يرَ لزوماً للتصريح بها أو الإشارة إليها؛ غير أنّ ما وقع من الارتباك والتزلزل لدى بعض المفسّرين من أتباع المذهب الأشعري عند تفسيرهم لهذا النوع من الآيات، إن لم يوجب ذكر المستند ـ أو الإشارة إليه على الأقلّ ـ فإنّه يؤكّد عدم خلوّه من الفائدة.

2 ـ تكون المعارف البديهيّة والبراهين القطعيّة في بعض الأحيان قرينة صارفة فقط، ولا تصلح كقرينة معيِّنة؛ أي إنّها تقتصر على صرف المعنى الذي يظهر من اللفظ مباشرةً، لكنّها لا تدلّ على تعيين معنى اللفظ ومراد القائل. وفي مثل هذه الحالات يجب على المفسّر أن يكون حذراً من أن يجعل المعرفة البديهيّة أو البرهان القطعيّ قرينةً معيِّنةً ودليلاً

---

(1) سورة الزخرف 43: الآية 55.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 18، ص 111.

(3) سورة الفجر 89: الآية 22.

(4) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 20، ص 284.

لتعيين معنى اللفظ وما يقصده القائل منه. وقد وقع المؤلّف أحياناً في هذا المحذور، فاستفاد من القرينة الصارفة ما يمكن استفادته من القرينة المعيِّنة.

والمثال على ما قلناه هو الآية الكريمة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1]، فإنّ غاية ما يدلّ عليه البرهان القطعي الواضح هو امتناع رؤية الله تعالى بالعين الإنسانيّة. وهذا البرهان صارف للآية الكريمة عن معناها الظاهر وهو رؤية الله بالعين البشريّة؛ أي أنّه يدلّ على عدم إرادة هذا المعنى من الآية. أمّا مسألة ما هو المعنى المراد من هذه الآية؟ هل هو إسناد (النظر) إلى الربّ المجازي أو ما يصطلح عليه بالمجاز العقلي، فيكون المقصود هو النظر الحسّي إلى ثواب الخالق تعالى، بالشكل الذي بيّنته بعض الروايات أيضاً[2]؟

أم أنّ المقصود من النظر إلى الربّ، هو انتظار ثوابه ولطفه وعنايته[3]؟ وهذا من قبيل ما لو قيل: «إنّ فلاناً عينه على يد فلان» من

---

(1) سورة القيامة 75: الآية 23.

(2) نقل الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد حديثاً طويلاً عن الإمام عليّ (ع)، جاء فيه: «. . . فأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فإنّ ذلك في موضع ينتهي فيه أولياء الله عزّ وجلّ بعدما يفرغ من الحساب إلى نهر يسمّى الحيوان، فيغتسلون ويشربون منه ويدخلون الجنّة، فذلك قوله عزّ وجلّ في تسليم الملائكة عليهم: «سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ»، فعند ذلك أيقنوا بدخول الجنّة والنظر إلى ما وعدهم، فذلك قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؛ إنّما يعني بالنظر إليه: النظر إلى ثوابه تبارك وتعالى». الحويزي، نور الثقلين، ج 5، ص 464 ـ 465، ح 21.

(3) وقد ذكرت بعض الروايات هذا المعنى للآية. فقد نقل عن الإمام عليّ بن موسى الرضا(ع) قوله في ذيل الآية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: «يعني مشرقةً تنتظر ثواب ربّها». المصدر نفسه، ص 464، ح 20. وهذا المعنى أنسب لسياق الآيات؛ إذ إنّ ما قبل الآية وما بعدها هو: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا=

دون إرادة نظره إلى يده، بل إرادة أنّه يرجو عون وخير فلان وانتظاره لهذا الخير. أم أنّ معنى الآية هو النظر القلبي إلى الله تعالى؟

إنّ البرهان المذكور لا يعيّن أيّ واحدٍ من هذه المعاني، لكنّ المؤلّف عند تفسيره لهذه الآية اختار المعنى الأخير، أي النظر القلبي إلى الله تعالى. ويظهر من عبارته أنّ دليله على إرادة هذا المعنى هو برهان امتناع النظر الحسّي إلى الله تعالى، حيث يقول:

والمراد بالنظر إليه تعالى ليس هو النظر الحسّي المتعلّق بالعين الجسمانيّة الماديّة التي قامت البراهين القاطعة على استحالته في حقّه تعالى. بل المراد النظر القلبي ورؤية القلب بحقيقة الإيمان؛ على ما يسوق إليه البرهان و. . .[1]. وجملة «على ما يسوق إليه البرهان» الواردة في عبارته ظاهرةٌ في أنّ البرهان هو الذي ساقه إلى معنى «النظر القلبي ورؤية القلب بحقيقة الإيمان»، وهو الذي جعله يختار هذا المعنى من بين سائر المعاني.

فإن كانت ألف ولام (البرهان) هما للعهد الذكري، وما يقصده منه هو ذلك البرهان على استحالة رؤية الله بالعين الجسمانيّة ـ كما سبق أن أوضحناه ـ فإنّ هذا البرهان يقتصر على نفي معنى النظر الحسّي، ولا يعيّن معنى النظر القلبي، بل ولا يرجّحه حتّى، ولا يسوق إلى هذا المعنى بأيّ شكلٍ من الأشكال. أمّا إذا كان ما يعنيه هو برهان آخر غير

= فَاقِرَةٌ﴾ (سورة القيامة: الآيات 22 ـ 25) وبقرينة المقابلة بين هاتين المجموعتين من الآيات، تكون الآية مورد البحث ظاهرةً في أنّهم بانتظار ثواب خالقهم، في مقابل المجموعة الأخرى الذين يظنّون أنّه سيأتيهم عذابٌ يكسر الظهر.

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 20، ص 112.

ذلك البرهان، فلا هو بيَّنَ ذلك، ولا نحن نعرف برهاناً يعيّن معنى النظر القلبي أو يسوق الآية نحوه؛ ومن هنا فيقوى الظنّ بأنّه كان يقصد برهان امتناع رؤية الله بالعين الجسمانيّة.

أُسلوب المؤلّف في الاستفادة من الروايات

يعتقد المؤلّف ـ وطبقاً لما تقتضيه مدرسته التفسيريّة ـ أنّ فهم الآيات وتفسيرها لا يتوقّف على الروايات، وأنّ معاني ومقاصد القرآن الكريم يمكن فهمها وتفسيرها دون الاستعانة بتلك الروايات أيضاً. ومع هذا، فهو يقرّ بدور الروايات في تسهيل فهم الآيات والقصص القرآنيّة[1]، وقد صرّح في بعض الموارد بالحاجة إلى الروايات وعدم إمكانيّة الوصول إلى بعض المطالب إلّا عن طريق الروايات[2]، بل إنّه قال: «إذ السنّة قرينة الكتاب، لا يفترقان في الحجّيّة». وضمن تفسيره للآية ﴿. . . وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ. . . ﴾[3]، قال:

وفي الآية دلالة على حجّيّة قول النبيّ (ص) في بيان الآيات القرآنيّة.

---

(1) بعد تفسير الآيات 33 ـ 40 من سورة المائدة، وفي البحث الروائي، بعد نقله لروايةٍ عن الإمام الجواد (ع) حول كيفيّة قطع يد السارق، قال: «إنّما أوردنا الرواية بطولها ـ كبعض ما تقدّمها من الروايات المتكرّرة ـ لاشتمالها على أبحاث قرآنيّة دقيقة يُستعان بها على فهم الآيات». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 336.
كما ذكر في البحث الروائي بعد تفسير الآيات 36 ـ 49 من سورة هود، سبب نقله لرواية طويلة عن الإمام الصادق (ع) حول قصّة النبيّ نوح (ع)، فقال: «ولتكون عوناً لفهم قصص الآيات من طريق الروايات». المصدر نفسه، ج 10، ص 243.

(2) لاحظ نماذج من هذه الموارد في الصفحات 137 ـ 139 من كتابنا هذا.

(3) سورة النحل 16: الآية 44.

وأمّا ما ذكره بعضهم ـ أنّ ذلك [أي الحجّيّة] في غير النصّ والظاهر [بل تنحصر في بقيّة الآيات] من المتشابهات، أو في ما يرجع إلى أسرار كلام الله وما فيه من التأويل[1] ـ فممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه. هذا [أي دلالة هذه الآية] في نفس بيانه (ص)، ويلحق به بيان أهل بيته؛ لحديث الثقلين المتواتر وغيره. وأمّا سائر الأُمّة من الصحابة أو التابعين أو العلماء، فلا حجّيّة لبيانهم؛ لعدم شمول الآية، وعدم نصّ نعتمد عليه يعطي حجّيّة بيانهم على الإطلاق[2]. وفي موضعٍ آخر، خطّأ رأي من دعا إلى إهمال الروايات بالكلّيّة بحجّة وجود الروايات المختلقة بينها، واعتبر ما يدعون إليه استغلالاً بشعاً لوجود الروايات المختلقة وتفريطاً بالروايات، وقال:

وكما أنّ القبول المطلق تكذيبٌ للموازين المنصوبة في الدين لتميز الحقّ من الباطل ونسبة الباطل واللغو من القول إلى النبيّ (ص)، كذلك الطرح الكلّيّ تكذيبٌ لها وإلغاء وإبطال للكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو القائل جلّ ثناؤه: ﴿. . . وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ . . .﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ . . .﴾[4]؛ إذ لو لم يكن لقول رسول الله (ص) حجّيّة، أو لِما يُنقل من قوله (ص) إلينا ـ معاشرَ الغائبين في عصره، أو الموجودين بعد ارتحاله من الدنيا ـ حجّيّةٌ، لَما استقرّ من

(1) قائل هذا الكلام هو الآلوسي. انظر: **روح المعاني**، ج 14، ص 150.
(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص 261.
(3) سورة الحشر 59: الآية 7.
(4) سورة النساء 4: الآية 64.

الدين حَجَرٌ على حَجَر[1]. ورغم أنّه ـ وطبقاً لمبادئ مدرسته التفسيريّة ـ لم يستند في تفسيره وبيانه لمعاني الآيات على الروايات، إلّا أنّه غالباً ما يكون المعنى الذي يذكره من خلال استعانته بالآيات الأُخرى، مطابقاً لما ورد في الروايات الخاصّة بهذه الآيات. وليس من المستبعد أن يكون قد استلهم معاني الآيات من الروايات، بمعنى أنّ الروايات تلفت نظره في البداية إلى معنى الآية، ثمّ يقوم هو بالتدبّر في سياق الآية والآيات القرآنيّة الأُخرى فيصل إلى هذا المعنى. وعلى أيّ حال، فإنّه ـ في جميع أجزاء هذا التفسير ـ بعد فراغه من تفسير إحدى الآيات أو مجموعةٍ منها، يعقد فصلاً تحت عنوان (بحث روائي)[2] ينتقي فيه بعض الروايات التفسيريّة المتعلّقة بهذه الآيات، حيث يوردها مع حذف السند غالباً[3]، وأحياناً مع تقطيع النصّ[4]، ولا يقتصر في نقله للروايات على المصادر الشيعيّة بل ينقل من مصادر أهل السنّة أيضاً. وإذا كان في الرواية إبهامٌ ما يعمل على توضيحه، كما يشير إلى التعارض الظاهري لبعض الروايات ويسعى إلى رفعه[5].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 240.

(2) إلّا أنّ بعض الآيات لم يتبع تفسيرها ببحث روائي، مثل ما في المجلّد الأوّل من الميزان حيث لا يوجد بحث روائي بعد تفسير الآيات 28، 29، 40، 44، 118، 119 من سورة البقرة.

(3) وفي بعض الأحيان ينقل سند الرواية بصورةٍ كاملة، مثل ما أورده في البحث الروائي للآيات 1 ـ 6 من سورة المجادلة، حيث أورد روايةً من **تفسير القمّي** مع سندها الكامل انظر: المصدر نفسه، ج 19، ص 81.

(4) مثل الرواية التي أوردها مقطّعةً في البحث الروائي بعد تفسير الآيات 1 ـ 5 من سورة الحمد عن الكافي وبعض الكتب الأُخرى عن الإمام الصادق (ع) حول تفسير «بسم الله الرحمن الرحيم». انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 23.

(5) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 150، 384.

وفي بعض الموارد يفسّر الروايات من خلال الاستعانة بالآيات[1]، ويعمل أحياناً على نقد بعض المعاني التي ذكرها الآخرون للروايات ومناقشتها[2]. أمّا الروايات التي تصنّف ضمن روايات التأويل وتطبيق الآيات على **الأئمّة المعصومين** (ع) أو أعدائهم، فقد أورد قسماً منها[3]، واعتبر البعض منها من قبيل الجَري (تطبيق الآية على المصداق)[4]، وبعضها الآخر من قبيل المعاني الباطنيّة للآيات[5]. وفي المرّة الأُولى التي أورد فيها إحدى روايات الجَرْي أشار إلى وجود الكثير من الروايات من هذا النوع، وأنّه لم يورد أكثرها لأنّها خارجة عن الهدف من هذا الكتاب، إلّا ما كان منها ذا صلة بموضوع البحث[6]. ويرى المؤلّف أنّ مفهومَي (الجَرْي) و(التطبيق) لا ينحصران في هذه المجموعة من الروايات، بل إنّ بعض الروايات الأُخرى التي ليست في صدد تأويل

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ص 277، 278، 286.

(2) مثال ذلك ما في البحث الروائي للآيات 35 ـ 39 من سورة البقرة، حيث انتقد كلام الشيخ الصدوق حول رواية «عليّ بن محمّد بن الجهم». انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 146.

وفي البحث الروائي للآيات 89 ـ 93 من سورة البقرة حيث فنّد أقوال أحد مفسّري أهل السنّة الذي اعتبر الدعاء للنبيّ (ص) أمراً غير مشروع. انظر: المصدر نفسه، ص 224، 226.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 41، 46، 334 ـ 335، 391 ـ 391؛ ج 2، ص 59 و404؛ ج 4، ص 384 ـ 385؛ ج 5، ص333؛ ج9، ص 318؛ ج 13، ص377؛ ج16، ص 142.

(4) لاحظ كلام المؤلّف حول معنى اصطلاح الجَرْي في المصدر نفسه، ج 1، ص 41 ـ 42؛ وج 16، ص 146.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 315؛ ج 9، ص 216؛ ج 16، ص 368؛ ج20، ص163.

(6) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 42.

الآيات بالأئمّة أو أعدائهم أيضاً يقع البعض منها ضمن دائرة (الجَرْي)، والبعض الآخر ضمن دائرة (المعاني الباطنيّة للآيات).

ويمكن الإشارة ـ كمثال على ذلك ـ إلى الرواية التي فسّرت (الصبر) في آية ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ . . .﴾[1] بالصيام، حيث اعتبرها من قبيل الجَري[2]. وأمّا عن الرواية التي فسّرت «معاد» في الآية ﴿. . . إِنَّ ٱلَّذِي فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٖۚ . . .﴾[3] بمعنى (الرجعة)، فقد قال: «ولعلّه من البطن دون التفسير[4]».

أمّا في ما يخصّ مدى صحّة الروايات من عدمها، فإنّه يشير أحياناً إلى صحّة أو ضعف سندها[5]، إلّا أنّه في أكثر الأحيان يصرف همّه نحو المعنى ومحتوى الروايات ومدى مطابقته أو عدمها مع ظاهر وسياق الآيات. فبعد نقله للروايات يشير أحياناً إلى تأييدها لما بيّنه وفسّره من

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 45.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 153. ومن الموارد التي عدّها من قبيل «الجري» أيضاً هي الروايات التي أوّلت «رَدْما» في الآية 95 من سورة الكهف بالتقيّة. انظر: المصدر نفسه، ج 13، ص 377.

(3) سورة القصص 28: الآية 85.

(4) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 16، ص 95.

(5) مثال ذلك في البحث الروائي للآيات 259 ـ 260 من سورة البقرة عند البحث في روايات قصّة عزير أو (أرميا)، والبحث الروائي للآيات 38 ـ 48 من سورة التوبة عند البحث في روايات الهجرة ومرافقة أبي بكر للنبيّ (ص) في الغار، حيث أشار إلى ضعف سند هذه الروايات أيضاً. انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 378؛ وج 9، ص296.
وللاطّلاع على موارد أُخرى، انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 26؛ ج 4، ص 236؛ ج9، ص 303؛ ج 14، ص 93؛ ج 18، ص 16؛ ج 19، ص 127؛ ج 20، ص 261 و262.

الآيات[1]، ويشير أحياناً أُخرى إلى مطابقة هذه الروايات لما ذكره أو استفاده من الآيات[2]، كما أشار في موارد عديدة أيضاً إلى أنّ الروايات التي ذكرها لا تنسجم مع ظاهر أو سياق الآيات ولا يمكن قبولها[3].

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 190، البحث الروائي للآيات 49 ـ 61 من سورة البقرة؛ ص 249، البحث الروائي للآيات 104 ـ 105 من سورة البقرة؛ ج 4، ص 177، البحث الروائي للآيات 2 ـ 6 من سورة النساء؛ ج 5، ص 17، البحث الروائي للآيات 77 ـ 80 من سورة المائدة؛ ج 7، ص 206، البحث الروائي للآيات 74 ـ 83 من سورة الأنعام؛ ج 8، ص 166، البحث الروائي للآيات 54 ـ 58 من سورة الأعراف؛ ج 9، ص 257، البحث الروائي للآيات 29 ـ 35 من سورة الأعراف؛ ج 14، ص 241، البحث الروائي للآيات 127 ـ 135 من سورة طه؛ ج 15، ص 140، البحث الروائي للآيات 35 ـ 46 من سورة النور؛ ج 20، ص 117، البحث الروائي للآيات 16 ـ 40 من سورة القيامة؛ ص 236، البحث الروائي للآيات 1 ـ 12 من سورة المطفّفين.

(2) كما في البحث الروائي للآية ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ. . . ﴾ والآيات الأربع الأُخرى التالية لها سورة البقرة، 163 ـ 167 حيث أورد رواية عن الإمام عليّ (ع) في بيان معنى التوحيد وكونه على أربعة أوجه وعدم جواز اثنين منها وثبوت اثنين، ثمّ قال: «والوجهان اللذان أثبتهما (ع) ـ كما ترى ـ منطبقان على ما ذكرناه في بيان قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ. . . ﴾». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 409.

وفي البحث الروائي الخاصّ بالآيات 63 ـ 74 من سورة البقرة، وبعد نقله للروايات التي تبيّن قصّة بقرة بني إسرائيل، قال: «والروايات ـ كما ترى ـ منطبقة على إجمال ما استفدناه من الآيات». المصدر نفسه، ص 205.

وللاطّلاع على موارد أُخرى، انظر: ج 3، ص 183، البحث الروائي للآيات 35 ـ 41 من سورة آل عمران؛ ج 7، ص 15، البحث الروائي للآيات 1 ـ 3 من سورة الأنعام؛ ج 9، ص 300، البحث الروائي للآيات 38 ـ 48 من سورة التوبة؛ ج 11، ص 66، البحث الروائي للآيات 22 ـ 34 من سورة يوسف؛ ج 12، ص 38، البحث الروائي للآيات 6 ـ 18 من سورة إبراهيم؛ ج 13، ص 212، البحث الروائي للآيات 82 ـ 100 من سورة الإسراء.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 438، البحث الروائي للآية 284 من سورة البقرة؛ ج 8، ص 288، البحث الروائي للآيات 155 ـ 160 من سورة الأعراف؛ ج 11، ص 167، البحث الروائي للآيات 22 ـ 34 من سورة يوسف؛ ص 183، البحث الروائي للآيات 35 ـ 42 من سورة يوسف، ص 205، البحث الروائي للآيات 43 ـ 57 من سورة يوسف؛ ص 349، البحث الروائي للآيات 17 ـ 26 من سورة الرعد؛ ج 13، ص 118، تفسير=

ويرى المؤلّف أنّ خبر الواحد صحيح السند لا حجّيّةَ له في غير الأحكام[1]. وعلى هذا الأساس تكون الرواية غير المتواترة والرواية التي

= الآية 53 من سورة الإسراء؛ ص 125، البحث الروائي للآيات 40 ـ 55 من سورة الإسراء؛ ج 14، ص 106، البحث الروائي للآيات 73 ـ 80 من سورة مريم؛ ص 205، البحث الروائي للآيات 80 ـ 98 من سورة طه؛ ج 15، ص 292، البحث الروائي للآيات 96 ـ 104 من سورة الشعراء؛ ج 16، ص 143، البحث الروائي للآيات 56 ـ 60 من سورة العنكبوت.

كذلك انظر: ج 2، ص 26، 99؛ ج 7، ص 148، 211، 212 و284؛ ج 8، ص 231، 288؛ ج 9، ص 303؛ ج 14، ص 288؛ ج 15، ص 391؛ ج 17، ص 300؛ ج 18، ص 71.

(1) في البحث الروائي للآيات 125 ـ 129 من سورة البقرة صرّح بما يراه من عدم حجّيّة غير الكتاب والسنّة القطعيّة في أُصول المعارف الدينيّة الإلهيّة. الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 293.

وفي البحث الروائي للآيتين 259 و260 من سورة البقرة حول روايات قصّة (العزير) أو (أرميا) قال: «إلّا أنّها آحاد غير واجبة القبول». المصدر نفسه، ج 2، ص 378.

وعند تفسير الآية 23 من سورة المائدة أشكل على تفسير بعض المفسّرين فقال: «وكان هذا التفسير باستنادٍ منهم إلى بعض الأخبار الواردة في تفسير الآيات، لكنّه من الآحاد المشتملة على ما لا شاهدَ له من الكتاب وغيره». المصدر نفسه، ج 5، ص 291 ـ 292.

وفي البحث الروائي للآية 67 من سورة المائدة، وعند نقده لما قاله صاحب المنار، قال: «وبعد هذا كلّه، فالرواية من الآحاد وليست من المتواترات ولا ممّا قامت على صحّتها قرينة قطعيّة. وقد عرفت من أبحاثنا المتقدّمة أنّا لا نعوّل على الآحاد في غير الأحكام الفرعيّة؛ على طِبق الميزان العامّ العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته». المصدر نفسه، ج 6، ص 57.

وفي البحث الروائي للآيات 17 ـ 24 من سورة التوبة، كرّر نقده لأقوال صاحب المنار، فقال: «إنّ روايات التفسير إذا كانت آحاداً؛ لا حجّيّة لها إلّا ما وافق مضامين الآيات بقدر ما يوافقها، على ما بُيّن في فنّ الأُصول، فإنّ الحجّيّة الشرعيّة تدور مدار الآثار الشرعيّة المترتّبة، فتنحصر في الأحكام الشرعيّة. وأمّا ما وراءها كالروايات الواردة في القصص والتفسير الخالي عن الحكم الشرعي فلا حجّيّة شرعيّة لها». المصدر نفسه، ج9، ص211.

وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 10، ص 349، 365؛ ج 14، ص 205 ـ 206؛ وللمؤلّف نفسه، **قرآن در اسلام**، ص 61.

لا تتوفّر القرائن القطعيّة على صدورها محتاجة إلى العرض على القرآن لمعرفة مدى موافقتها أو مخالفتها مع ظاهره وسياق آياته والأُصول الكلّيّة المستخرجة منه، حتّى ولو كان سندها صحيحاً أيضاً. وبهذا تكون الرواية المخالفة لظاهر الآيات وسياقها مردود، بينما يقتصر القبول على الروايات التي تكون موافقة لمفاد الآيات ومؤيّدة ومؤكّدة لها[1]. وفي هذا السياق يأتي ما قاله في بحثه الروائي عند تفسير الآيات 1 ـ 6 من سورة المجادلة، عندما أشار إلى إحدى الروايات التي تتحدّث عن سبب نزول هذه الآيات والتي نقلها عن تفسير **القمّي** بسندٍ صحيح، حيث قال: «ولا بأس بها من حيث السند أيضاً، غير أنّها لا تلائم ظاهر ما في الآية»[2]. ويتكرّر الشيء نفسه أيضاً مع الروايات الواردة في الكتب التفسيريّة لأهل السنّة وبعض كتب الشيعة حول **هاروت وماروت** ونسبة الذنب إلى هذَين الملَكَين الربّانيَّين، فبعد أن ذكر أنّ **السيوطي** قد أورد أكثر من 20 حديثاً بهذا المضمون في الدرّ المنثور، وأنّ عدداً من علماء أهل السنّة قد صرّحوا بصحّة بعض هذه الروايات، ووجود بعض الصحابة في منتهى أسنادها، قال:

وهذه قصّة خرافيّة تُنسب إلى الملائكة المكرّمين ـ الذين نصّ القرآن على نزاهة ساحتهم وطهارة وجودهم عن الشرك والمعصية ـ أغلظَ الشرك وأقبحَ المعصية. ثمّ قال: وهذه قصّة خرافيّة تشبه خرافات

---

(1) قال المؤلّف في البحث الروائي للآيات 17 ـ 24 من سورة التوبة: «فالذي يهمّ الباحث عن الروايات غير الفقهيّة أن يبحث عن موافقتها للكتاب، فإن وافقتها فهي الملاك لاعتبارها ولو كانت مع ذلك صحيحة السند فإنّما هي زينة زُيّنت بها، وإن لم توافق فلا قيمة لها في سوق الاعتبار». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 212.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 19، ص 181 ـ 182.

اليونانيّين في الكواكب والنجوم؛ لأنّها لا تناسب الصفات التي ذكرها القرآن للملائكة[1]. ويعمل المؤلّف أحياناً على تأييد الروايات بنصوصٍ من التوراة والإنجيل[2]، بينما يحكم أحياناً أُخرى بعدم صحّة إحدى الروايات من خلال تطبيق محتواها مع ما ورد في التوراة. ومن نماذج ذلك عدم اعتباره للرواية التي تقول إنّ الشيطان قد أغوى آدم وحوّاء مستعيناً بالأفعى والطاووس، حيث قال:

«وكأنّها من الأخبار الدخيلة، والقصّة مأخوذة من التوراة»، ثمّ أورد نصّ القصّة كما وردت في التوراة[3]. ويرى المؤلّف أنّ الروايات تنقسم من جهة قبولها أو رفضها إلى ثلاث فئات:

الفئة الأُولى هي الروايات واجبة القبول، وهي الروايات التي أُحرز القطع بصدورها عن النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع). والفئة الثانية هي الروايات التي يجب طرحها، وهي التي تخالف الكتاب والسنّة القطعيّة. أمّا الفئة الثالثة فهي الروايات التي لا يجب رفضها ولا يجب قبولها، وهي الروايات التي لا يتوفّر دليلٌ عقليّ على امتناعها، ولا يدلّ الكتاب أو السنّة القطعيّة على منعها. وقد أشكل المؤلّف على الذين رفضوا هذه الروايات بحجّة عدم صحّة سندها بأنّ ذلك لا يوجب إهمال الروايات التي لا تخالف العقل ولا النقل الصحيح[4]. وفي بعض الموارد يستنبط المؤلّف من الروايات قاعدةً ومبدأً تفسيريّاً لا يتّفق مع المنهج العقليّ في فهم النصوص. ففي البحث الروائي للآيات 108 ـ 115 من

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 239.
(2) انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 357، 359.
(3) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 140 ـ 141.
(4) انظر: المصدر نفسه، ص 293.

سورة البقرة، وبعد نقله لروايتين، إحداهما حول ما إذا كانت السماء غائمة وصلّى الرجل صلاته ثمّ ظهرت الشمس فعلم الرجل أنّ صلاته لم تكن باتّجاه القبلة، فلا يجب عليه قضاؤها إذا كان وقتها قد فات؛ لأنّ الله يقول:

﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ. . .﴾[1]، والأُخرى تقول: «إنّ الله أنزل هذه الآية في التطوّع خاصّة»، فقال:

واعلم أنّك إذا تصفّحت أخبار أئمّة أهل البيت حقّ التصفّح في موارد العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من القرآن، وجدتها كثيراً ما تستفيد من العامّ حكماً، ومن الخاصّ ـ أعني العامّ مع المخصِّص ـ حكماً آخر، من العامّ ـ مثلاً ـ الاستحباب كما هو الغالب، ومن الخاصّ الوجوب. وكذا الحال في الكراهة والحرمة. وعلى هذا القياس. وهذا أحد أُصول مفاتيح التفسير في الأخبار المنقولة عنهم، وعليه مدار جمٍّ غفير من أحاديثهم. ومن هنا يمكنك أن تستخرج منها في [فهم] المعارف القرآنيّة قاعدتين:

إحداهما: أنّ كلّ جملة وحدها، وهي مع كلّ قيد من قيودها تحكي عن حقيقة ثابتة من الحقائق، أو حكم ثابت من الأحكام، كقوله تعالى: ﴿. . . ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[2]، ففيه أربعة معانٍ: **الأوّل**: قل الله. **والثاني**: قل الله ثمّ ذرهم. **والثالث**: قل الله ثمّ ذرهم في خوضهم. **والرابع**: قل الله ثمّ ذرهم في خوضهم يلعبون. واعتبر نظير ذلك في كلّ ما يمكن. **والثانية**: أنّ القصّتين ـ أو المعنيين ـ إذا اشتركا في جملة أو

(1) سورة البقرة 2: الآية 115.

(2) سورة الأنعام 6: الآية 91.

نحوها، فهما راجعان إلى مرجع واحد. وهذان سرّان تحتهما أسرار. والله الهادي[1].

بحث:

إنّ القبول بالدور المساعد للروايات في فهم معنى الآيات، والتصريح بالحاجة إلى الروايات وانعدام إمكانيّة الوصول إلى بعض المطالب إلّا عن طريق الروايات، ووضع السنّة قريناً للكتاب في الحجّيّة، والقول بحجّيّة أقوال الرسول (ص) والأئمّة المعصومين(ع) في تفسير جميع الآيات، وعدم حجّيّة آراء الصحابة والتابعين وسائر العلماء، وتخطئة القول بالقبول المطلق للروايات أو طرحها كلّيّاً؛ هو من نقاط قوّة آراء المؤلّف في ما يخصّ الروايات التفسيريّة، والتي استدلّ عليها في بعض الموارد من هذا التفسير[2].

كما أنّ اهتمامه بالروايات التفسيريّة وتوضيح معناها، والبحث عن صحّتها أو اختلاقها، ومطابقتها أو عدم مطابقتها لمضمون الآيات؛ ممّا يمكن اعتباره من نقاط قوّة منهجه التفسيري. وبصورة عامّة، يمكن القول إنّ البحوث الروائيّة لهذا التفسير تتضمّن مطالب ونقاطاً مفيدة في توضيح معاني الروايات وتمييز الصحيح منها عن غير الصحيح، وهي أُمور قلّما تتوفّر في التفاسير والكتب الأُخرى. ومن هنا، فلا تغني الكتب والتفاسير المختلفة عن البحوث الروائيّة لهذا التفسير. إلّا أنّ هناك بعض التأمّلات والمآخذ على أُسلوب المؤلّف ومنهجه التفسيريّ بالنسبة للروايات، نشير إليها في ما يلي:

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 260.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 214، 336؛ ج 12، ص 261؛ ج 1، ص 240، 293.

1 ـ إنّه لا يعتبر خبر الواحد حجّةً في غير الأحكام الفرعيّة، حتّى ولو كان سنده صحيحاً.

ويستدلّ على هذا الرأي **أوّلاً** بأنّ هذا هو الميزان العامّ العقلائي، أي السيرة وبناء العقلاء. **وثانياً** بأنّ الحجّة الشرعيّة تدور مدار الآثار الشرعيّة، ولا وجود للآثار الشرعيّة في غير الأحكام الشرعيّة[1].

وحجّيّة خبر الواحد ـ حتّى في الأحكام الشرعيّة ـ هي من موارد اختلاف أعاظم علماء الأُصول والفقه، والمشهور على حجّيّته، إلّا أنّه حكي عن البعض ـ مثل السيّد **المرتضى** وابن **إدريس** ـ عدم حجّيّته[2]. وهناك رأيان أيضاً حول حجّيّة خبر الواحد في التفسير، فهناك ـ كالعلّامة ـ مَن لم يقبل باعتباره في التفسير؛ رغم قبوله لحجّيّته في الأحكام الفرعيّة وتجويزه العمل به في الشريعة[3]. وهناك من لم يرَ

---

(1) في البحث الروائي للآية 67 من سورة المائدة، وفي مجال نقد كلام مؤلّف المنار، قال: «وقد عرفت من أبحاثنا المتقدّمة أنّا لا نعوّل على الآحاد في غير الأحكام الفرعيّة؛ على طِبق الميزان العامّ العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 57.

وفي البحث الروائي للآيات 17 ـ 24 من سورة التوبة، قال: «إنّ روايات التفسير إذا كانت آحاداً؛ لا حجّيّة لها إلّا ما وافق مضامين الآيات بقدر ما يوافقها، على ما بُيِّن في فنّ الأصول، فإنّ الحجّيّة الشرعيّة تدور مدار الآثار الشرعيّة المترتّبة، فتنحصر في الأحكام الشرعيّة». المصدر نفسه، ج 9، ص211.

وفي البحث الروائي للآيات 80 ـ 98 من سورة طه، قال: «ولا معنى لجعل حجّيّة أخبار الآحاد في غير الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ حقيقة الجعل التشريعي إيجاب ترتيب أثر الواقع على الحجّيّة الظاهريّة، وهو متوقّف على وجود أثر عملي للحجّة، كما في الأحكام. وأمّا غيرها فلا أثر فيه حتّى يترتّب على جعل الحجّيّة». المصدر نفسه، ج 14، ص 205 ـ 206.

(2) انظر: الآخوند الخراساني، **كفاية الأُصول**، ص 237 ـ 238؛ واعظ الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول**، ج 2، ص 148.

(3) انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 7، ص 6 ـ 7.

اختصاص حجّيّة خبر الواحد بالحكم الشرعي والمواضيع ذات الأثر الشرعي، بل استدلّ على حجّيّته في التفسير وتحدّث عن رفع الإشكال الوارد عليه[1].

والذي يقوي في النظر أنّ الرأي القائل بحجّيّة خبر الواحد في غير الأحكام الشرعيّة ومن جملتها التفسير هو الرأي الأقوى، وأنّ رأي العلاّمة وأدلّته يمكن المناقشة فيها والإشكال عليها؛ إذ إنّ أحد الأدلّة المهمّة لحجّيّة خبر الواحد هو سيرة العقلاء في الاعتماد على خبر الثقة، وهو ما أمضاه الشارع ولم يرفضه، وهذه السيرة لا تقتصر على الأحكام الشرعيّة، فالعقلاء يعتمدون على خبر الثقة في غير الأحكام الشرعيّة أيضاً. فلو أنّ أحد الثقات أخبر تاجراً بارتفاع أسعار السلعة الفلانيّة، أما كان التاجر يعتمد على ذلك الخبر، ولا يتأثّر به؟ ولو أنّ إحدى وكالات الأنباء الموثوقة والمعتمد عليها أخبرت عن وقوع حادثةٍ ما في إحدى دول العالم، ألا يعتمد العقلاء على هذا الخبر، أم يستنكرون من يخبر عن تلك الحادثة استناداً إلى خبر تلك الوكالة؟ ولو أنّ أحد علماء اللغة الموثوقين ذكر أنّ الكلمة الفلانيّة تستعمل بالمعنى الفلاني في الحوار العربي، ألا يعتمد العقلاء على ذلك؟

إذن، فما قاله العلاّمة من أنّ الميزان العامّ العقلائي يدلّ على عدم حجّيّة خبر الواحد في غير الأحكام الفرعيّة، إن كان يقصد به سيرة وبناء العقلاء ـ والظاهر أنّه يقصد ذلك؛ ولا يرد في البال معنىً غير ذلك ـ فقد اتّضح عدم صحّة ذلك ممّا ذكرناه.

---

(1) انظر: الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، 398؛ فاضل اللنكراني، **مدخل التفسير**، ص 174، 176.

وأمّا الدليل الآخر للعلاّمة، وهو قوله بدوران الحجّيّة الشرعيّة مدار الآثار الشرعيّة، وعدم وجود الآثار الشرعيّة في غير الأحكام الشرعيّة؛ فيقال في ردّه إنّ لازم الحجّيّة هو أن لا تكون لغواً وعديمة الأثر، أمّا حتميّة أن يكون أثرها أثراً شرعيّاً موجوداً في الحكم الشرعي، فلا وجه له، ويمكن أن يكون لحجّيّة الخبر أثر في غير الأحكام الشرعيّة أيضاً، وذلك الأثر هو صحّة الإسناد وخروج الكلام عن كونه بغير علم أو افتراءً على الله أو رسوله، كما هو الحال في إمكانيّة الاستناد على خبر الواحد لاستنباط حكمٍ ما ونسبته إلى الله تعالى، ففي تفسير الآيات أيضاً يمكن الاستناد إلى خبر الواحد المعتبر لبيان معنىً ما للآيات ونسبة ذلك إلى الله تعالى، رغم عدم كون ذلك المعنى حكماً شرعيّاً.

وعلى هذا، ورغم عدم حصول الاعتقاد الجازم بالمراد الواقعي للآيات الكريمة عن طريق رواية واحدة معتبرة، إلّا أنّ إمضاء الشارع للسيرة العقلائيّة في مطلق الآيات ـ سواء آيات الأحكام منها أو غيرها ـ يدلّ على إمكانيّة الاستناد على خبر الواحد المعتبر لمعرفة المراد الواقعي للآيات، وترتيب الآثار الواقعيّة على ما يفهم من الآيات بقرينة خبر الواحد المعتبر.

وعلى افتراض ذلك، فلو لم يكن ذلك مطابقاً للواقع، وأخبر أحدهم عن ذلك بأنّه هو المراد من الآيات، ورتّب عليه آثار المراد الواقعي، فهو معذور بسبب حجّيّة الروايات. بينما لو لم يرتّب ذلك الشخص آثار الواقع على مدلول الخبر، ففي صورة مطابقته مع الواقع يكون مستحقّاً للملامة.

وبهذا البيان لا يتّضح عدم حكم الميزان العامّ العقلائي (السيرة وبناء

العقلاء) بعدم حجّيّة خبر الواحد المعتبر في غير الأحكام الفرعيّة فقط، بل إنّ سيرة العقلاء هي الاعتماد على خبر الواحد المعتبر في مطلق الأُمور سواء كانت أحكاماً أم غير ذلك. كما يتّضح أيضاً أنّ حجّيّة خبر الواحد تعني اعتبار مدلول الخبر واقعاً وترتيب آثار الواقع عليه، وهذا المعنى لا يختصّ بالأحكام الشرعيّة بل يجري في غير الأحكام الشرعيّة أيضاً[1].

2 ـ عند تقييمه للروايات من ناحية الصحّة وعدمها، فإنّ معياره الأساسي هو مطابقتها أو عدم مطابقتها للنصّ وظاهر وسياق الآيات الكريمة. فلو توصّل إلى مطابقة إحدى الروايات مع نصّ أو ظاهر أو سياق إحدى الآيات، قال باعتبار تلك الرواية وإمكانيّة الاعتماد عليها، حتّى لو كان سندها غير صحيح. أمّا لو رأى الرواية مخالفة للنصّ أو ظاهر أو سياق الآية، فهو يرفضها حتّى لو كان سندها صحيحاً[2].

إنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ مخالفة الرواية لنصّ الكتاب تعتبر دليلاً على عدم صحّتها، كما أنّ مخالفتها لظاهر الكتاب إذا كانت بحيث تنتفي معها إمكانيّة الجمع العرفي تصلح أيضاً شاهداً على بطلان أو اختلاق تلك الرواية.

---

(1) للاطّلاع أكثر انظر: الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص 398 ـ 399؛ الفاضل اللنكراني، محمّد، **مدخل التفسير**، ص 174 ـ 176؛ البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 223، 226.

(2) وقد أكّد على هذه النقطة في بعض الموارد، منها البحث الروائي للآيات 17 ـ 24 من سورة التوبة. انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 212.
كما أنّه في البحث الروائي بعد تفسير الآيات 1 ـ 6 من سورة المجادلة أورد روايةً في بيان سبب نزول تلك الآيات، ورغم أنّه ذكر اعتقاده بصحّة سندها، إلّا أنّه لم يقبل بها بسبب عدم موافقتها لظاهر تلك الآيات. انظر: المصدر نفسه، ج 19، ص 181 ـ 182.

أمّا إذا كانت مخالفة الرواية للكتاب بحيث يمكن الجمع بينهما بنظر العرف ـ كما لو كانت الآية عامّة والرواية خاصّة، أو الآية مطلقة والرواية مقيّدة، أو الآية ظاهرة والرواية في معنىً أكثر ظهوراً بحيث يمكن اعتبار الرواية قرينةً صارفة عن ظهور الآية ـ فإنّ مثل هذه المخالفة لا تصلح دليلاً على عدم صحّة الرواية.

كما أنّ عدم مطابقة الرواية للآية إذا كان بحيث إنّ الرواية تبيّن أحد المطالب التي لا يمكن فهمها من ظاهر الآية، لا يمنحنا الحقّ بالحكم على هذه الرواية بأنّها موضوعة وغير صحيحة؛ إذ يمكن أن تكون الرواية قد بيّنت أمراً صحيحاً ليس للآية ظهورٌ فيه، بل سكتت عنه، أو أنّها تدلّ عليه دلالة باطنيّة وتكون الرواية أحد تلك البطون.

مثال ذلك: الرواية التي نقلها **العيّاشي والكليني والصدوق** عن **أبي الربيع الشامي** أنّه سأل الإمام **الصادق** (ع) عن معنى آية ﴿. . . وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1] فقال: «الورقة: السِّقْط، والحَبَّة: الولد، وظلمات الأرض: الأرحام، والرَّطْب: ما يَحْيى، واليابس: ما يَغيض. وكلّ ذلك في كتابٍ مبين»، ثمّ قال المؤلّف:

«والرواية لا تنطبق على ظاهر الآية»[2]. إلّا أنّ عدم التطابق هذا ـ وما شابهه ـ ليس دليلاً على عدم صحّة الرواية؛ لأ نّه رغم أنّ العرف لا يفهم هذا المعنى من ظاهر الآية، إلّا أنّه لا يتنافى مع ظاهر الآية، بل يمكن أن يكون المعنى المذكور من المعاني الباطنيّة للآية وقد جاء من

(1) سورة الأنعام 6: الآية 59.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 148.

باب التوسعة في معناها. إذن، لو كان سند الرواية صحيحاً لأمكننا الاستناد إليها واعتبار المعنى المذكور أيضاً معنى الآية والمراد منها.

كما أنّ مخالفة السياق لا يمكن اعتبارها دليلاً على عدم صحّة الرواية؛ إذ يمكن أن يراد من الآية معنىً ما بقرينة سياقها، ويكون ذلك هو المعنى الظاهري لها لدلالتها الواضحة عليه، وفي نفس الوقت ـ وبعيداً عن السياق ـ يراد منها معنىً آخر هو المعنى الباطني لها، وبما أنّ أُصول المحاورة العقلائيّة تقضي بعدم إمكان الوصول إلى إرادة مثل هذا المعنى من ظاهر الآية، فلا منافاة في أن يكون ذلك هو المعنى الباطن لها وأن ينحصر طريق معرفته ببيان الرسول (ص) أو أوصيائه الكرام.

وقد أقرّ المؤلّف نفسه عند استفادته من بعض الروايات بإمكانيّة أن يكون لإحدى الجمل في بعض الآيات دلالةٌ على معنىً ما عندما تكون لوحدها، وأن يكون لها دلالة على معنى آخر عندما تقييدها بأحد قيودها[1].

أمّا بالنسبة للانطباق، فلو بيّنت الرواية نفس المطلب الذي يكون للآية ظهورٌ فيه، فهذا المطلب صحيح ويمكن الاعتماد عليه أيضاً، إلّا أنّ ذلك يؤدّي إلى القول بانتفاء الحاجة للروايات، وكفاية الآيات لفهم ذلك المطلب. أمّا لو بيّنت الرواية مطلباً إضافيّاً على ما يدلّ عليه ظاهر الآية، فلا يمكن قبول هذا المطلب إلّا في حالة كون سند الرواية صحيحاً. أمّا لو لم يتوفّر لها السند الصحيح، فلا يمكن قبول هذا

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 260.

المطلب الإضافي أيضاً لمجرّد انطباق قسم من معنى الرواية مع ظاهر الآية؛ لأنّ تطابق الرواية في قسمٍ من معناها مع الآية ليس دليلاً على صحّة صدور هذه الرواية، إذ يمكن أن يكون أحد الوضّاعين قد اختلق هذه الرواية بشكلٍ تحتمل فيه من المعنى أكثر ممّا تتحمّله الآية.

وعلى هذا، فلو كان المراد من انطباق الرواية مع الآية هو العينيّة والتطابق الكامل، فإنّ ذلك يؤدّي إلى أن تكون الآية مُغنية عن الرواية، وانتفاء أيّ دور للرواية. أمّا لو كان المراد هو موافقة الرواية للآية، وعدم اقتصار ذلك على انطباق قسمٍ من المعنى؛ ففي هذه الحالة يكون القبول بالمعنى المخصوص للرواية رهناً بصحّة سندها أو الاطمئنان بصدورها.

وقد اتّضح ممّا ذكرناه أنّ المطابقة أو المخالفة للآيات لا يمكن أن تكون ملاكاً لتعيين صحّة الروايات أو عدم صحّتها، بل الذي يمكن الوصول إليه بهذا الملاك هو اختلاق وكذب الروايات التي تخالف نصوص وظواهر الآيات بصورة كاملة وتتعارض مع العرف؛ لأنّ مثل هذه الروايات لا مجال للشكّ في عدم صدورها من **رسول الله** (ص) **والأئمّة المعصومين** (ع)، أمّا صحّة الروايات الأُخرى من عدمها فلا يمكن تعيينها بهذا الملاك، ولا بدّ من اللجوء إلى وسيلةٍ أُخرى، مثل التدقيق في السند والبحث عن القرائن الدالّة على صدورها.

3 ـ يرى المؤلّف أنّ فهم معاني الآيات وتفسيرها لا يتوقّف بأيّ وجهٍ من الوجوه على الروايات، ويرى أنّ جميع معاني ومعارف القرآن يمكن الوصول إليها من خلال التدبّر في الآيات نفسها والاستعانة بالآيات الأُخرى.

إلّا أنّه وكما أثبتنا في كتابنا روش شناسى تفسير قرآن من ثلاث طرق

(الأُصول العقلائيّة للمحاورة، الدليل القرآني والدليل الروائي) فإنّ الروايات المنقولة عن **الرسول الأكرم** (ص) وأوصيائه العظام (ع) في تبيين الآيات الكريمة تعدّ من القرائن المنفصلة للآيات، وطبقاً لقاعدة لزوم الرجوع إلى القرائن، يجب الرجوع إلى تلك الروايات أيضاً عند تفسير الآيات القرآنيّة.

كما أنّ ما يفهم من ظاهر الآيات للوهلة الأُولى قبل الفحص والاستقصاء في القرائن المنفصلة للآيات في الروايات، هو المراد الاستعمالي للآيات، ولا يمكن اعتبار ذلك هو المراد الجدّي لها ولا المراد الواقعي لله تعالى؛ إذ يمكن أن يوجد في الروايات مخصّص أو مبيّن أو قيد أو قرينة للآيات يتغيّر معها ظهور ومعاني تلك الآيات[1].

4 ـ إنّ القاعدة والمبدأ الذي استنبطه المؤلّف من بعض الروايات لعمليّة التفسير وأوصى بتطبيقها في كلّ آية عند الإمكان، ليس لها ما يدعمها سوى الروايات. وهذه القاعدة لا يمكن القبول بها والعمل عليها في التفسير إلّا إذا كان سند الروايات التي استنبطت منها صحيحاً أو ثبت عن طريق القرائن اليقينيّة صدورها عن الرسول أو أحد الأئمّة المعصومين (ع)، كما لا بدّ من توضيح دلالة تلك الروايات على القاعدة والمبدأ المذكور.

ويشير واقع الحال إلى أنّ العلّامة لم يلتزم بذلك، فقد اكتفى بذكر روايتين دون سندهما، وأشار إلى بعض الروايات دون إثبات صحّة أسنادها أو إحراز صدورها عن المعصومين، ولم يوضح دلالتها على

---

(1) للاطّلاع أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 196، 213.

القاعدة والمبدأ المذكور، ثمّ افترض وجود مثل هذه القاعدة والمبدأ كأمرٍ مسلّم، واعتبر ذلك واحداً من مفاتيح التفسير. نعم، لو كانت القاعدة والمبدأ المذكور مطابقةً لأُصول المحاورة العقلائيّة، لانتفت الحاجة إلى إثبات صحّة الرواية التي استنبطت القاعدة منها؛ لأنّ مطابقتها مع أُصول المحاورة العقلائيّة وعدم إنكارها من قبل الله ورسوله (ص) كافيان لإثبات صحّة القاعدة ورضا الله والرسول (ص) بالعمل بها، مضافاً إلى أنّ الرواية تؤيّدها. غير أنّ الحالة تختلف عندما تكون القاعدة المستنبطة لا توافق أُصول المحاورة العقلائيّة وطريقة العقلاء في فهم النصوص، بل تختصّ بفهم المعارف القرآنيّة، فحينئذٍ يجب أن يسبق العمل بها التأكّد من صحّة سند الرواية التي استنبطت منها ووضوح دلالتها على تلك القاعدة وعدم وجود المانع والمعارض لها، فإذا ثبتت صحّة تلك القاعدة ورضا الشارع المقدّس بالعمل بها في فهم وتفسير المعارف القرآنيّة، عندئذٍ يمكن تفسير الآيات بناء على تلك القاعدة.

إنّ أوّل القواعد التي ذكرها المؤلّف لفهم معارف القرآن في بحثه الروائي بعد تفسير الآية 115 من سورة البقرة، والتي اعتبرها من المفاتيح الأساسيّة في التفسير، هي إمكانيّة الحصول على معنى من الجملة القرآنيّة عندما تكون مجرّدة من قيودها، والحصول على معنىً آخر لها مع كلّ قيدٍ من قيودها، أي الحصول على معناها الثاني عندما تكون مع قيدها الأوّل، ومعناها الثالث مع قيدها الثاني، ومعناها الرابع مع قيدها الثالث. ومن الواضح أنّ العقلاء عند تفسيرهم للمتون لا يتّبعون هذه الطريقة، فهم ينظرون إلى الجملة مقترنةً بجميع قيودها، ويعتبرون المعنى الذي يفهمونه من تلك النظرة الشاملة للجملة وقيودها هو المعنى الذي يريده القائل. إذن، لو كانت القاعدة المذكورة لتفسير القرآن صحيحة، فهي

خاصّة بفهم القرآن، ولا تتطابق مع قواعد المحاورة العقلائيّة. كما أنّ إثبات صحّتها وإحراز رضا الشارع بالعمل بها يستلزم وجود دليلٍ محكم، وهو ما لم يبيّنه المؤلّف في كلامه. بل إنّ عقيدة المؤلّف القائلة بعدم حجّيّة خبر الواحد في غير الأحكام الفرعيّة، لا تدع مجالاً لمن يريد إثبات صحّة هذه القاعدة للاكتفاء بروايةٍ واحدة أو عدّة روايات حتّى لو كانت أسانيدها صحيحة. إنّ ما يلزم لذلك هو وجود رواية متواترة أو رواية تدلّ القرائن القطعيّة على صدورها، كلّ ذلك مع اشتراط وضوح دلالتها على القاعدة المذكورة وعدم وجود المانع والمعارض لها.

5 ـ إنّ المؤلّف في بعض الموارد لم يكن دقيقاً لا في نقل الرواية ولا في بيان معناها ولا في استخراج المطالب منها.

مثال ذلك، في البحث الروائي للآيتين 45 و46 من سورة البقرة، حيث أورد رواية بهذا النصّ:

وفي تفسير العيّاشي عن أبي الحسن (ع) في الآية، قال: الصبر الصوم، إذا نزلت بالرجل الشدّة أو النازلة فليصم؛ إنّ الله يقول: «واستعينوا بالصبر والصلاة وإنّها لكبيرةٌ إلّا على الخاشعين»، والخاشع: الذليل في صلاته المقبل عليها؛ يعني رسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع). ثمّ قال في بيان معناها:

أقول: قد استفاد (ع) استحباب الصوم والصلاة عند نزول الملمّات والشدائد، وكذا التوسّل بالنبيّ والوليّ عندها. وهو تأويل الصوم والصلاة برسول الله وأمير المؤمنين[1].

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 153.

إلّا أنّ نقل هذه الرواية قد جاء بصورةٍ ناقصة، كما أنّ هناك مجالاً للتأمّل في بيانه لمعنى الرواية وفي المطلب الذي استفاده منها.

أمّا نقصان النقل فهو أنّ عبارة الرواية كما جاءت في تفسير **العيّاشي** المطبوع مع مقدّمة العلاّمة والمتوفّر حاليّاً، تختلف مع ما أورده المؤلّف، إذ لا يوجد فيها من عبارة «الخاشع الذليل. . .» إلى آخر ما ذكره[1]. والجدير بالذكر أنّ بعض طبعات تفسير البرهان قد وردت فيها هذه الرواية منقولة عن تفسير العيّاشي وفيها هذه الجملة الأخيرة الإضافيّة[2]. وهنا يوجد احتمالان:

1 ـ أن لا تكون هذه الجملة جزءاً من الرواية، بل توضيحاً من مؤلّف تفسير البرهان لكلمة (الخاشعين).

---

(1) وعبارة الرواية كما وردت في تفسير العيّاشي هي كما يلي: «عن سليمان الفرّاء، عن أبي الحسن (ع)، في قول الله : واستعينوا بالصبر والصلاة قال: الصبر: الصوم، إذا نزلت بالرجل الشدّة والنازلة فليصم؛ فإنّ الله يقول (استعينوا بالصبر والصلاة) الصبر: الصوم». تفسير العيّاشي، ج 1، ص 43، ح 41.

(2) وردت هذه الرواية في تفسير البرهان، طبعة بيروت، دار الهادي، سنة 1412 ه منقولةً بهذا النصّ: «عن سليمان الفرّاء، عن أبي الحسن(ع) في قول الله واستعينوا بالصبر والصلاة قال: الصبر الصوم؛ إذا نزلت بالرجل الشدّة أو النازلة فليصم (فإنّ الله عزّ وجلّ خ ل) يقول: (واستعينوا بالصبر والصلاة وإنّها لكبيرةٌ إلّا على الخاشعين) والخاشع الذليل في صلاته المقبل عليها؛ يعني رسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع)». البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ط بيروت، دار الهادي، ج 1، ص 94، ح 6.

إلّا أنّ الطبعة الأخيرة لتفسير البرهان التي حقّقها وعلّق عليها مجموعة من العلماء ونشرتها مؤسّسة الأعلمي، لم ترد فيها هذه الجملة في الرواية المنقولة عن العيّاشي، بل وردت لوحدها منقولة عن مناقب ابن شهرآشوب باعتبارها روايةً مستقلّة عن ابن عبّاس في تفسير هذه الآية. انظر: المصدر نفسه، ط بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ص 210 ـ 211، ح 6 ـ 7.

2 ـ أن تكون هذه الجملة موجودة أيضاً في الرواية في إحدى نسخ تفسير **العيّاشي** التي نقل مؤلّف تفسير البرهان هذه الرواية عنها. ومن المحتمل أن يكون العلاّمة قد رأى هذه الرواية في تفسير البرهان ونقلها عنه دون الرجوع إلى تفسير العيّاشي. وفي هذه الحالة كان المناسب:

أوّلاً: أن يورد هذه الرواية بعبارة «عن تفسير العيّاشي»، كي يكون معلوما أنّه لم ينقلها من تفسير العيّاشي نفسه، بل اعتمد على نقل الآخرين منه.

وثانياً: ومع احتمال أن تكون هذه الجملة من مؤلّف تفسير البرهان، كان عليه أن يشير إلى ذلك ولا يوردها باعتبارها جزءاً أكيداً من الرواية.

هذا في ما يخصّ النصّ، أمّا التأمّل في بيان معنى الرواية، فهو أنّه حتّى مع افتراض أن تكون جملة «والخاشع الذليل. . . » جزءاً من الرواية، فهي لا تدلّ على أنّ الإمام **أبا الحسن** (ع) قد استفاد استحباب التوسّل برسول الله (ص) والإمام (ع) من الآية؛ لأنّ صدر الرواية لا يتضمّن أيّ كلامٍ عن رسول الله (ص) والإمام (ع) والتوسّل بهما. كما أنّ القسم الأخير من الرواية قد تمّ فيه تأويل وتفسير الخاشع في الصلاة برسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع)، وهذا لا دلالة فيه على استحباب التوسّل بهما.

لقد تصوّر العلاّمة أنّ الرواية قد أوّلت الصوم والصلاة برسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع)، وطبقاً لهذا التأويل فإنّ الآية قد أمرت بالاستعانة بهما أيضاً، واستنتج من ذلك دلالتها أيضاً على استحباب التوسّل بهما، إلّا أنّ خطأ هذا التصوّر يتّضح من خلال التأنّي والتدقيق.

وفي تفسير الروايات أيضاً يلاحظ أحياناً أنّه قد خصّصها دون بيان ما هو المخصّص لها، ورغم أنّ خطاب الروايات كان موجّهاً لجميع الناس، إلّا أنّه قد خصّصه لمجموعة من الناس دون غيرها.

ومن نماذج ذلك ما جاء في البحث الروائي للآيات 33 ـ 62 من سورة النجم بعد نقل بعض الروايات التي تنهى عن التفكّر في الله، حيث قال:

أقول: وفي النهي عن التفكّر في الله سبحانه روايات كثيرة أُخر مودعة في جوامع الفريقَين. والنهي إرشادي متعلّق بمَن لا يُحسن الورود في المسائل العقليّة العميقة، فيكون خوضه فيها تعرّضاً للهلاك الدائم[1].

وفي هذا المجال يخطر على البال هذا السؤال: ما هو وجه تخصيص النهي بأمثال هؤلاء الأشخاص؟ فالروايات ظاهرة في عموم النهي لجميع الناس، والتخلّي عن هذا الظهور يحتاج إلى قرينة صارفة عنه، والمؤلّف لم يشر إلى مثل هذه القرينة. وفي الختام نرى من المناسب الإشارة إلى نقطتين:

1 ـ إنّ المؤلّف لا يورد جميع الروايات التفسيريّة، بل ينتقي بعضها؛ وهذا يدعو المحقّق الساعي للاطّلاع على الروايات المرتبطة بالآيات إلى عدم الاكتفاء بمطالعة البحوث الروائيّة لهذا التفسير.

2 ـ إنّه يورد الروايات دون ذكر سندها، ويوردها أحياناً مقطّعة

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 19، ص 53.

النصّ؛ وهذا يلزم المحقّق الذي يريد البحث في سند الروايات، والذي يريد معرفة مقاطعها الأُخرى، بالرجوع إلى المصادر الأصليّة للروايات[1].

أُسلوب المؤلّف في الاستفادة من السياق

إنّ مؤلّف هذا التفسير وانسجاماً مع مقتضيات مدرسته التفسيريّة، قد استفاد بصورة واسعة من السياق ـ ربما أكثر من غيره من المفسّرين ـ في تفسيره للكثير من الآيات وما ذكره من المطالب المرتبطة بها[2].

وفي كثير من الأحيان يستخدم المؤلّف كلمة (السياق) عند استفادته منه، إلّا في بعض الموارد حيث يستشهد على المعنى الذي يختاره للآية التي يفسّرها بالآيات السابقة واللاحقة لها وترتيب الآيات دون استخدام كلمة (سياق)[3].

(1) إنّ قيام بعض الطلّاب الجامعيّين وطلبة العلوم الدينيّة باستخراج مصادر روايات هذا التفسير وتهيئتها لإضافتها في الطبعات المقبلة له، يعدّ خدمة تليق بهذا التفسير والمحقّقين المهتمّين بالبحوث الروائيّة، وهو ما أدعوهم للقيام به.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 229؛ ج 3، ص 9؛ ج 5، ص 165، 166، 177، 182، 226، 293 و300؛ ج 6، ص 12؛ ج 8، ص 332؛ ج 9، ص 21، 312، 367؛ ج 10، ص 66؛ ج 13، ص 81؛ ج 14، ص 81؛ ج 16، ص 98؛ ج 17، ص 139، 357؛ ج 18، ص 24، 35.

(3) مثل ما جاء في تفسير سورة الحمد، حيث اعتبر «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» قرينةً على أنّ الأنسب لتفسير كلمة العالمين هو أن تكون بمعنى عوالم الإنسانَ والجنّ وجماعاتهما. انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 21.

وفي تفسير سورة العصر اعتبر الأنسب لتفسير كلمة (العصر) هو تفسيرها بمعنى عصر الرسول (ص) الذي هو عصر شروق الإسلام على المجتمع البشري، وذلك بقرينة الآيات التالية لتلك الكلمة. انظر: المصدر نفسه، ج 20، ص 355.

وانظر أيضاً: ج 13، ص 400؛ ج 15، ص 181؛ ج 20، ص 7 حيث فسّر الآيات في هذه الموارد استناداً إلى ما جاء بعدها من آيات، من دون استخدام كلمة (سياق).

وهو يعتبر السياق أحياناً قرينة لتعيين المعنى المقصود من الآيات أو الكلمات[1].

كما يستفيد منه أحياناً أُخرى لتخصيص المفهوم العامّ للآية بمجموعةٍ ما، أو بقسمٍ خاصّ منها[2]. وفي بعض الموارد يتوصّل إلى

---

(1) عند تفسير الآية 5 من سورة النساء 4: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾، قال: «... وقوع الآية في سياق الكلام في أموال اليتامى... قرينة معيّنة على كون المراد بالسفهاء هم السفهاء من اليتامى...». المصدر نفسه، ج 4، ص170.

وعند تفسير الآية 29 من سورة الأنفال 8: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾، قال: «الفرقان ما يفرّق به بين الشيء والشيء، وهو في الآية ـ بقرينة السياق وتفريعه على التقوى ـ الفرقان بين الحقّ والباطل، سواء كان ذلك في الاعتقاد بالتفرقة بين الإيمان والكفر وكلّ هدىً وضلال، أو في العمل بالتميز بين الطاعة والمعصية وكلّ ما يرضي الله أو يسخطه، أو في الرأي والنظر». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 56.

وعند تفسير الآية 49 من سورة التوبة 9: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ٱئْذَن لِّى وَلَا تَفْتِنِّىٓ ۚ أَلَا فِى ٱلْفِتْنَةِ سَقَطُوا۟ ۗ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَـٰفِرِينَ﴾، قال: «الفتنة ها هنا ـ على ما يهدي إليه السياق ـ إمّا الإلقاء إلى ما يفتتن ويغرّ به، وإمّا الإلقاء في الفتنة والبليّة الشاملة». المصدر نفسه، ص 305. وانظر أيضاً: ج 20، ص 315.

(2) عند تفسير الآية 32 من سورة الزمر 39 ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَـٰفِرِينَ﴾، قال: «والآية خاصّة بمشركي عهد النبيّ (ص)، أو بمشركي أمّته بحسب السياق...». المصدر نفسه، ج 17، ص 260.

وفي تفسير الآية 208 من سورة البقرة (2) ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾، حصر المراد بخطوات الشيطان في هذه الآية بما يخصّ أمر الدين فقط لا جميع ما يدعو إليه من الأشياء، وذلك بقرينة السياق. انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 101.

وعند تفسير الآية 42 من سورة المائدة (5) ﴿سَمَّـٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّـٰلُونَ لِلسُّحْتِ ۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾، قال: «فكلّ مال اكتسب من حرام فهو سُحت، والسياق يدلّ على أنّ المراد بالسحت في الآية هو الرشا...». المصدر نفسه، ج 5، ص341.

خصائص الحكم الذي تبيّنه الآية من خلال النظر في سياقها أيضاً[1].

ومن استخداماته للسياق استخدامه كصارف أو مرجّح لبعض الوجوه والاحتمالات في معاني الآيات[2].

كما أنّه بعد بيانه للمعنى الذي اختاره لتفسير الآية أحياناً، ينقل أقوال المفسّرين الآخرين في هذا المجال، مشيراً إلى عدم صحّة ما ذكروه بدليل عدم مطابقته للسياق[3].

وفي بعض الأحيان يقول:

وللمفسّرين في مفردات الآيات... وتقرير معانيها وجوهٌ كثيرة، تركناها لعدم ملاءمتها للسياق. والذي أوردناه هو الذي يعطيه السياق[4].

كما أنّه في بعض الأحيان يستنتج كون السور والآيات مكّيّة أو مدنيّة من خلال النظر في سياقها[5]. وفي بعض الموارد يستدلّ من السياق على ارتباط بعض الآيات وتزامن نزولها، مثلما يستدلّ منه في موارد أُخرى

---

(1) عند تفسير الآية 3 من سورة المائدة 5 ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، قال: «وفي سياق الآية دلالة: **أوّلاً**: على أنّ الحكم حكم ثانوي اضطراري، **وثانياً**: على أنّ التجويز والإباحة مقدّر بمقدار يرتفع به الاضطرار ويسكن به ألم الجوع...». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**. ج 5، ص 182.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 32، 42؛ ج 9، ص 314؛ ج14، ص 82، 88؛ ج17، ص 328.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 251؛ ج 4، ص 89، 91؛ ج 20، ص 315.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج 20، ص 160.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 5؛ ج 11، ص 74؛ ج 15، ص 78؛ ج 16، ص110؛ ج 17، ص 232؛ ج 19، ص 348؛ ج 20، ص 6، 136، 145.

على نزولها متفرّقة وفي أوقات مختلفة[1]. وفي البحوث الروائيّة أيضاً يعتمد على السياق باعتباره واحداً من ملاكات قبول أو ردّ الروايات، فيقول حيناً: إنّ ظاهر الرواية مخالف للسياق[2]. وحيناً آخر يقول: إنّ عدم مساعدة سياق الآية لما في هذه الرواية يدعو إلى الاعتقاد بأنّها من قبيل الجَرْي وتطبيق الآية على المصداق[3].

ويتصرّف أحياناً في ظاهر الرواية ليرفع تعارضها مع السياق[4].

كما يعتبر السياق في بعض الموارد دليلاً لردّ الروايات، فيرفضها بحجّة مخالفتها لسياق الآية[5]. بينما يوظّف مساعدة سياق الآية مع بعض الروايات كمرجّحٍ لواحدةٍ من روايتين مختلفتين واردتين لبيان معنى الآية[6].

بحث:

إنّ الدراسة التفصيليّة لأُسلوب المؤلّف في الاستفادة من السياق عند تفسيره للآيات لا يمكن أن تأخذ حقّها الكامل في مثل هذا المجال، بل تستحقّ أن يخصّص لها كتاب أو مقالة مستقلّة. ومن هنا نكتفي الآن بالإشارة إلى بعض نقاط قوّة هذا الأُسلوب ونقاط ضعفه أيضاً.

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 168.
(2) انظر: المصدر نفسه، ج 11، ص 332.
(3) انظر: المصدر نفسه، ج 15، ص 254، 391؛ ج 20، ص 308.
(4) انظر: المصدر نفسه، ج 17، ص 7، 9.
(5) انظر: المصدر نفسه، ج 11، ص 74 و332؛ ج 14، ص 292؛ ج 17، ص 69 و264.
(6) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 50؛ ج 5، ص 360.

نقاط القوّة:

1 ـ الاهتمام بالسياق:

إنّ مجرّد اهتمام المؤلّف بالسياق هو أحد نقاط قوّة أُسلوبه التفسيري؛ فكما بيّنّا في كتابنا روش شناسى تفسير قرآن يعدّ الالتفات إلى سياق الكلام لفهم المقصود منه وما يريده قائل ذلك الكلام واحداً من القواعد العقلائيّة للحوار. وقد أقرّ الجميع بدور السياق في كلّ اللغات، كما أنّ العلماء المسلمين استفادوا منه دوماً لفهم ظواهر النصوص الدينيّة، وهم يستفيدون منه اليوم أيضاً.

2 ـ الالتفات إلى شروط تحقّق السياق:

لقد أوضحنا في روش شناسى تفسير قرآن إنّ تحقّق السياق الواقعي للجمل والآيات القرآنيّة يتوقّف على توفّر شرطين أساسيّين، هما:

1 ـ العلاقة الصدوريّة، أو الاقتران في النزول.

2 ـ العلاقة الموضوعيّة.

وهذا يعني أنّ الجمل والآيات التي نراها متجاورة في القرآن الكريم، لا يمكن اعتبار سياقها سياقاً واقعيّاً والاستفادة منه في فهم معنى الآيات وتفسيرها إلّا في حالة إحراز نزولها من جانب الله تعالى في آنٍ واحد، وأنّها جميعاً تتحدّث عن موضوع واحد ولبيان مطلبٍ واحد. إنّ انتفاء أحد هذين الشرطين، يعني عدم تحقّق ملاك قرينيّة السياق. وملاك قرينيّة السياق هو أنّ المتكلّم العاقل والعارف بقواعد المحاورة يستحيل عليه أن يقصد من كلماته وجمله ـ التي يقولها حول موضوعٍ واحد وفي مجلسٍ واحد ـ معانيَ متناقضة ومتضادّة وغير متناسقة وغير متناسبة.

وهذا يعني أنّ مراده من المفردات والجمل التي يستخدمها هو معانٍ متناسبة ومتناسقة.

ومن الواضح أنّ هذا الملاك لا يمكن أن يتحقّق إلّا إذا كانت الجمل والآيات تتناول موضوعاً واحداً وقد نزلت متّصلة مع بعضها[1]. والذي يتوصّل إليه من يطالع هذا التفسير هو أنّ المؤلّف قد التزم بهذين الشرطين، فلم يعتبر السياق الذي يظهر من اجتماع الآيات والجمل بعضها إلى جانب البعض الآخر سياقاً واقعيّاً إذا لم يتوفّر فيه أحد هذين الشرطين، ولم يستفد منه في تفسيره للآيات. وهذه أيضاً إحدى نقاط قوّة الأُسلوب التفسيري للمؤلّف في مجال الاستفادة من السياق، حيث نرى تطبيق ذلك في الأمثلة التالية:

ـ عند تفسير الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[2]، ردّ على الذين وضعوا هذه الآية في سياق الآيات التي قبلها والتي بعدها، واتّخذوا ذلك قرينةً لتفسير الولاية المذكورة في هذه الآية بولاية النصرة، فقال:

لكنّ التدبّر واستيفاء النظر في الآيتين وما يحفّهما من آيات، ثمّ في أمر السورة يعطي خلاف ما ذكروه.

وأوّل ما يفسد من كلامهم: ما ذكروه من أمر وحدة سياق الآيات، وأنّ غرض الآيات التعرّض لأمر ولاية النصرة، وتمييز الحقّ منها من غير الحقّ؛ فإنّ السورة وإن كان من المسلّم نزولها في آخر عهد رسول

(1) لتوضيح هذا الأمر بصورة أوسع انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 122، 128، 136.

(2) سورة المائدة 5: الآية 55.

الله (ص) في حجّة الوداع، لكن من المسلّم أيضاً أنّ جميع آياتها لم تنزل دفعةً واحدة؛ ففي خلالها آيات لا شبهة في نزولها قبل ذلك، ومضامينها تشهد بذلك، وما ورد فيها من أسباب النزول يؤيّده.

فليس مجرّد وقوع الآية بعد الآية ـ أو قبل الآية ـ يدلّ على وحدة السياق، ولا أنّ بعض المناسبة بين آيةٍ وآية يدلّ على نزولهما معاً دفعةً واحدة، أو اتّحادهما في السياق[1].

ـ وعند تفسير الآية ﴿. . . إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[2]، وجواباً على من قال بأنّ الآية تشمل زوجات النبيّ (ص) لأنّها واقعة في سياق مخاطبتهم، قال:

إنّما الشأن كلّ الشأن في اتّصال الآية بما قبلها من الآيات. فهذه الأحاديث على كثرتها البالغة ناصّةٌ في نزول الآية وحدها، ولم يَرِدْ حتّى في روايةٍ واحدة نزولُ هذه الآية في ضمن آيات نساء النبيّ، ولا ذكره أحد حتّى القائل باختصاص الآية بأزواج النبيّ كما ينسب إلى **عكرمة وعروة**.

فالآية لم تكن بحسب النزول جزءاً من آيات نساء النبيّ، ولا متّصلةً بها، وإنّما وُضِعَت بينها بأمرٍ من النبيّ (ص)، أو عند التأليف بعد الرحلة. ويؤيّده أنّ آية ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ [كانت ستبقى] على انسجامها واتّصالها [مع ما قبلها وما بعدها من الآيات] لو قُدِّرَ ارتفاع آية التطهير من بين جملها[3].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 6.

(2) سورة الأحزاب 33: الآية 33.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 16، ص 311 ـ 312.

وقد تكرّر مثل هذا الكلام عند تفسير آية ﴿. . . ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ. . .﴾[1]، مع بعض التفاوت الذي يتمثّل في أنّه مع قوله باستقلال هذه الجمل عن الجمل السابقة والتالية لها، إلّا أنّه لم يجد مع ذلك بأساً أو تناقضاً من احتمال أن يكون هذا القسم من الآية واقعاً في وسط الآية منذ بداية نزوله وأنّه نزل دفعة واحدة مع ما قبله وما بعده، حيث قال:

وينتج من ذلك أنّ قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ (إلخ) كلامٌ معترض موضوع في وسط هذه الآية غير متوقّف عليه لفظ الآية في دلالتها وبيانها، سواء قلنا: إنّ الآية نازلة في وسط الآية فتخلّلت بينها من أوّل ما نزلت. أو قلنا: إنّ النبيّ (ص) هو الذي أمر كتّاب الوحي بوضع الآية في هذا الموضع مع انفصال الآيتين واختلافهما نزولاً. أو قلنا: إنّها موضوعة في موضعها الذي هي فيه عند التأليف من غير أن تصاحبها نزولاً؛ فإنّ شيئاً من هذه الاحتمالات لا يؤثّر أثراً في ما ذكرناه من كون هذا الكلام المتخلّل متعرّضاً إذا قيس إلى صدر الآية وذيلها[2]. إنّ كلام المؤلّف في تفسير آية الولاية[3] وآية التطهير[4] يشير بوضوح إلى أنّه يرى أنّ شرط تحقّق السياق المعتبر الذي يمكن أن

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 3.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 167.

(3) وهي الآية 55 من سورة المائدة 5 ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾.

(4) وهي الآية 33 من سورة الأحزاب 33: ﴿. . . إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

يكون له دوره في تفسير الآيات وبيان معانيها هو أن يكون هناك ارتباط صدوري بين الآيات وأن يكون نزولها دفعة واحدة، أمّا السياق الحاصل بعد النزول من تجميع الجمل والآيات إلى جانب بعضها البعض ـ حتّى ولو كان بأمرٍ من رسول الله (ص) أيضاً ـ فلا يرى فيه قرينة للوصول إلى معنى الآيات.

ويُفهم من كلامه عند تفسير آية الإكمال[1] أنّه يشترط لتحقّق السياق المعتبر أن يكون هناك ـ مضافاً إلى الارتباط الصدوري ـ ارتباط موضوعيٌّ أيضاً بين الآيات؛ لأنّه قد اعتبر ذلك القسم من الآية مستقلّاً حتّى مع افتراض احتمال أن يكون ذلك القسم في وسط الآية منذ البداية ونزوله مقارناً لنزول ما قبله وما بعده من الجمل.

3 ـ القول بعدم تأثير سياق السور في التفسير:

المقصود بسياق السور هو الميزة التي تمتاز بها كلّ سورة من خلال وقوعها بين ما قبلها وما بعدها من السور، كما يمكن أن يُقصد بسياق السورة السورتان السابقة واللاحقة لها.

ويعلّق بعض المفسّرين[2] على وقوع كلّ سورةٍ إلى جانب ما يجاورها من السور بما يرونه مناسباً من الملاحظات، كما يفعلون ذلك أحياناً لبيان ارتباط الآية الأخيرة من سورةٍ ما مع الآية الأُولى للسورة

---

(1) وهي الآية 3 من سورة المائدة 5: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ . . . ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ. . .﴾.

(2) مثل أمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان؛ والفخر الرازي في التفسير الكبير؛ وأبي الفتوح الرازي في روض الجنان؛ والمولى فتح الله الكاشاني في منهج الصادقين؛ وفيض الإسلام في تفسير القرآن العظيم؛ و. . . إلخ.

التالية. وعلى هذا، فهؤلاء المفسّرون يرون لما يسبق أيّ سورةٍ وما يليها من السور دوراً مؤثّراً في تفسير هذه السورة، كما يرون ذلك الدور أيضاً لأُولى آيات تلك السورة وآخر آياتها، مثلما يرون ذلك لمجاورة إحدى السور لسورةٍ أُخرى. ومن هنا، يمكن أن نسمّي عملهم هذا قولاً بتأثير سياق السور في عمليّة التفسير.

إنّ القرآن الكريم لو كان كتاباً نازلاً بنفس ترتيبه الفعليّ من جانب الله تعالى، وكان تجميع سوره مستنداً إلى الله تعالى، أو كما يدّعيه البعض من أنّ ترتيب السور الفعليّ قد تمّ طبقاً لأوامر الرسول الأكرم (ص) ومطابقاً لترتيب القرآن في اللوح المحفوظ؛ لكانت طريقة هؤلاء المفسّرين صحيحة، ولأمكن النظر في ملاحظاتهم التي ذكروها بمناسبة سياق السور القرآنيّة. إلّا أنّ حقيقة عدم ثبوت مثل هذا الترتيب للقرآن الكريم في اللوح المحفوظ، وما يقطع به التاريخ من أنّ القرآن الكريم بترتيبه الفعليّ يختلف عن ترتيب نزوله، وعدم توفّر دليل معتبر على توقيفيّة الترتيب الفعلي للسور وكونه طبقاً لتعاليم الوحي وتوقيف النبيّ الأكرم (ص)[1]، تدفعنا إلى القول بأنّ إعطاء سياق السور دوراً في عمليّة التفسير هو أُسلوب خاطئ، وأنّ المطالب التي بنيت على أساس ذلك هي مطالب غير مقبولة.

والذي يظهر من مطالعتنا لتفسير الميزان هو أنّ مؤلّفه لم يعطِ لسياق

---

(1) طبقاً لما ذكره السيوطي وبعض العلماء المعاصرين، فإنّ أكثر علماء العلوم القرآنيّة أيضاً يرون أنّ الترتيب الفعلي لسور القرآن هو ترتيبٌ اجتهاديّ، أي أنّهم يعتقدون أنّ هذا الترتيب قد تمّ بعد رحلة الرسول (ص) من قبل الصحابة وطبقاً لأذواقهم واجتهاداتهم. انظر: السيوطي، **الإتقان**، ج 1، ص 194؛ الحجّتي، السيّد محمّد باقر، **پژوهش در تاريخ قرآن**، ص 86.

السور أثراً في عمله التفسيريّ، وفسّر كلّ سورةٍ باعتبارها مستقلّة عن ما قبلها وما بعدها من السور.

وبناءً على ما بيّنّاه في ما مضى، يمكن القول إنّ هذه النقطة أيضاً تعدّ واحدةً أُخرى من نقاط قوّة المنهج التفسيريّ للمؤلّف. ولكنّ المؤلّف أشار أحياناً إلى مشابهة سورة مع سورةٍ أُخرى[1].

كما أنّه عند تفسير سورة قريش أيضاً قال: «ولمضمون السورة نوعُ تَعَلُّقٍ بمضمون [السورة التي قبلها وهي] سورة الفيل»[2]. إلّا أنّه ناقش ـ في نفس هذه السورة ـ أدلّة القائلين بأنّ هذه السورة وسورة الفيل هما سورة واحدة، وفسّر آياتها بتفسيرٍ مستقلٍّ عن تفسير السورة السابقة لها، كما أنّه في نهاية تفسيرها نقل عن غيره تفسيرها باعتبارها جزءاً من سورة الفيل، ثمّ تأمّل في صحّة ذلك وتردّد فيه بقوله: «والكلام في استفادة هذه المعاني من السياق»[3].

نقاط الضعف في هذا الأُسلوب:

كما بيّنّا في كتابنا «روش شناسى تفسير قرآن»، فإنّ ملاك قرينيّة السياق هو أنّ المتكلّم العاقل والعارف بقواعد المحاورة يستحيل عليه أن يقصد من كلماته وجمله ـ التي يقولها ـ معانيَ متناقضة ومتضادّة وغير متناسقة وغير متناسبة.

---

(1) في بداية تفسيره لسورة التغابن قال: «السورة شبيهة بسورة الحديد، في سياق كسياقها، ونظم كنظمها، كأنّها ملخّصة منها». الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص294.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 364.

(3) المصدر نفسه، ص 366.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا الملاك، يتّضح أنّ السياق غالباً ما يلعب دور القرينة الصارفة؛ أي أنّ سياق كلّ جملة يدلّ على عدم إرادة معنىً منها يكون متناقضاً وغير متناسب مع معنى الجملة السابقة والجملة التالية لها، فيصرفها عن مثل هذا المعنى.

أمّا لو كان هناك احتمالان لمعنى تلك الجملة، وكلاهما كانا موافقين ومناسبين لمعنى الجمل القبليّة والبعديّة؛ فإنّ السياق لا يمكنه المساعدة في انتخاب واحدٍ من هذين المعنيين. ومن هذا نعرف أنّ ميزان تأثير السياق هو نفي إرادة المعاني المتناقضة وغير المناسبة من الجمل التي تصدر عن المتكلّم دفعةً واحدة.

ومن الواضح أنّ المعاني المتناسبة للجمل لو لم تزد على المعنى الواحد، لتعيّنت تلك المعاني للجمل من تلقاء نفسها، وتكون الجمل ظاهرةً في تلك المعاني. إلّا أنّه في حالة تصوّر معنيين متناسبين لإحدى الجمل، فلن يكون للسياق أيّ تأثير في تعيين أحد هذين المعنيين. بل حتّى لو كان أحد هذين المعنيين أكثر تناسباً من الآخر، إلّا أنّ شدّة ذلك التناسب لم تصل إلى الحدّ الذي يكون فيه الكلام ظاهراً في ذلك المعنى ولا ظهور له في المعنى الآخر؛ فإنّ السياق لن يكون هو المعيّن للمعنى كذلك[1].

إنّ الذي نعتقده أنّ نقطة الضعف في طريقة استفادة المؤلّف من السياق، هي أنّه في بعض الموارد لم يلتفت إلى ميزان تأثير السياق، فأعطاه دوراً أكبر ممّا يحتمل من التأثير.

---

(1) للاطّلاع أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 122 ـ 124.

ومن شواهد ذلك، قوله عند تفسيره لآية ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، حيث قال:

وقوله: «يَزِيدُ فِي الخَلْقِ مَا يَشَاءُ» لا يخلو من إشعار ـ بحسب السياق ـ بأنّ منهم مَن يَزيد أجنحته على أربعة[2]. وفي بحثه الروائي أيضاً، وبعد نقله رواية عن رسول الله (ص) يقول فيها:

«الملائكة على ثلاثة أجزاء: فجزء لهم جناحان، وجزء لهم ثلاثة أجنحة، وجزء لهم أربعة أجنحة»، قال:

ولعلّ المراد به وصف أغلب الملائكة؛ حتّى لا يعارض سياق الآية والروايات الأُخرى[3]. وبما بيّنّاه حول تعيين ميزان تأثير السياق، يتّضح ضعف هذا التفسير؛ إذ إنّ ما يمكن تصوّره لتفسير جملة «يَزِيدُ فِي الخَلْقِ مَا يَشَاءُ» معنيان، هما:

1 ـ أن الله يزيد في خلق أجنحة الملائكة ما يشاء.

2 ـ أنّ الله يزيد في خلق الموجودات ما يشاء.

ولا يتناقض أيٌّ من المعنيين مع السياق ولا يبتعد عنه، كما أنّ المعنى الثاني ليس بعيداً عن السياق الحاصل من الجملة السابقة لهذه الجملة. فقد جاء في جملة أوّل الآية ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ

---

(1) سورة فاطر 35: الآية 1.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 17، ص 7.

(3) المصدر نفسه، ص 9.

ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٖ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُۚ﴾، ولو أُريد من الجملة التي بعدها ﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُۚ﴾ أنّ الله قادر على أن يزيد في خلقه للموجودات بما يشاء؛ لما كان في ذلك أيّ تناقضٍ مع معنى الجملة السابقة. وعلى هذا يمكننا القول بأنّ السياق لا يشير بأيّ شكلٍ من الأشكال إلى اختيار المعنى الأوّل، ولو افترضنا قيامه بذلك، فإنّه لا يصل إلى الحدّ الذي يجعل الجملة ظاهرة في ذلك المعنى ظهوراً يجعلها تتعارض مع الرواية التي تقول بأنّ الملائكة على ثلاثة أجزاء: فجزء لهم جناحان، وجزء لهم ثلاثة أجنحة، وجزء لهم أربعة أجنحة.

ـ ومن شواهد ذلك أيضاً قوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓۚ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[1] حيث قال:

«المثوى» اسم مكان بمعنى المنزل والمقام، والاستفهام للتقرير. أي أنّ في جهنّم مقام هؤلاء الظالمين؛ لتكبّرهم على الحقّ؛ الموجب لافترائهم على الله وتكذيبهم بصادق النبأ الذي جاء به الرسول. والآية خاصّة بمشركي عهد النبيّ (ص)، أو بمشركي أُمّته[2].

وهذه العبارة ظاهرة في أنّه قد جعل السياق مخصّصاً لعموم الآية، فاعتبر الكافرين في هذه الآية خصوص مشركي زمن النبيّ (ص) أو مشركي أُمّته. إلّا أنّ الذي يخطر في البال أنّ شمول الكافرين لغير

---

(1) سورة الزمر 39: الآية 32.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 17، ص 260. والجدير بالذكر أنّ الآية المذكورة قد وردت في البحث التفسيري في الميزان بعبارة ﴿... مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ وتمّ تفسيرها طبقاً لذلك، وهو ما يظهر أنّه اشتباه وخلط مع ما جاء في الآية 60 من هذه السورة؛ إذ إنّ العبارة الصحيحة للآية 32 من سورة الزمر هي ﴿... مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ﴾.

مشركي زمن النبيّ (ص) أو مشركي أُمّته ليس ممّا يأباه سياق الآية أو يتعارض معه كي يكون السياق مانعاً لشمولهم. وما هو المانع من أن يكون صدر هذه الآية وما سبقه من آيات يتحدّث عن مشركي زمن النبيّ (ص) ثمّ يريد الإخبار عن أنّ منزلهم ومصيرهم إلى جهنّم، فيقول بصوره الكبرى الكلّيّة: «أليس في جهنّم مثوىً للكافرين؟» أي أنّ هؤلاء كافرون ولا منزل للكافرين إلّا جهنّم. البحث في أُسلوب المؤلّف في الاستفادة من آيات القرآن الأُخرى أنّ مؤلّف هذا التفسير وطبقاً لقواعد مدرسته التفسيريّة يستفيد عند تفسير الآيات من القرآن نفسه أكثر من أيّ شيءٍ آخر، وقد استفاد من هذا الأُسلوب إلى أقصى حدٍّ ممكن. كما أنّه يستدلّ بالآيات عند سعيه لترجيح قراءةٍ على أُخرى[1]، وعند توضيح معاني المفردات[2]، وتعيين مراد الله تعالى من الآيات[3].

إنّ هذا الأُسلوب في تفسير الآيات ليس هو أفضل الأساليب

---

(1) مثل ما استند إليه عند ترجيحه قراءة ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ حيث استند إلى الآية 16 من سورة غافر 40 ﴿يَوۡمَ هُم بَٰرِزُونَۖ لَا يَخۡفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنۡهُمۡ شَيۡءٞۚ لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾. انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 22.

(2) مثل بيانه أنّ «الرحمن» صيغة مبالغة تدلّ على الكثرة، وأنّ «الرحيم» صفة مشبّهة تدلّ على الثبات والبقاء، حيث استند إلى الآيات 5 من سورة طه، و75 من سورة مريم، و43 من سورة الأحزاب، و117 من سورة التوبة. انظر: المصدر نفسه، ص 18 ـ 19.
كما استند إلى الآية 93 من سورة مريم عند بيانه أنّ «عبد» هو المملوك من الإنسان أو أيّ موجود ذي شعور. انظر: المصدر نفسه، ص 24.

(3) من نماذج ذلك: عند تعيين مراد الله من آية ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ لجأ المؤلّف إلى الآية 68 من سورة النساء. انظر: المصدر نفسه، ص 30.
وعند تعيين أنّ المراد من «العالمين» في سورة الحمد هو خصوص الجنّ والإنس وجماعاتهم، استعان بالآيات 42 من سورة آل عمران، و1 من سورة الفرقان، و80 من سورة الأعراف. انظر: المصدر نفسه، ص 21 ـ 22.

فحسب، بل إنّ كتاباً كالقرآن تتناثر بيانات مطالبه الخاصّة بالموضوع الواحد في السور والآيات المختلفة، يستلزم تفسير كلّ آيةٍ من آياته ـ وليس آياته المبهمة والمجملة والمتشابهة فقط ـ الرجوع إلى جميع الآيات التي لها ارتباط بمعنى تلك الآية والتي يحتمل تأثيرها في تفسيرها[1].

ومن هنا، يمكن عدُّ استفادته الواسعة من آيات القرآن الأُخرى واحدة من العلامات المميّزة التي تحسب لصالح أُسلوبه التفسيريّ. ورغم ذلك، نعتقد أنّ استفادته من الآيات في بعض الموارد كانت تتجاوز حدود دلالة تلك الآيات، فعلى سبيل المثال:

ـ لجوؤه عند تفسير الآيتين ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۞ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[2] إلى آيات من قبيل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[3]، و﴿وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾[4]، و﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾[5]، واستفادته منها أنّ الله قد بيّن في كلامه طريقاً للجنس البشري ـ بل لجميع المخلوقات ـ يصيرون منه إلى الله. كما استفاد من آية ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ۞ وَأَنِ ٱعۡبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ﴾[6] أنّ الطريق الذي يوصل الجنس البشري وجميع المخلوقات نحو الله، ليس

---

(1) للاطّلاع أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 192 ـ 196.
(2) سورة الفاتحة 1: الآيتان 6 ـ 7.
(3) سورة الانشقاق 84: الآية 6.
(4) سورة التغابن 64: الآية 3.
(5) سورة الشورى 42: الآية 53.
(6) سورة يس 36: الآيتان 60 ـ 61.

طريقاً واحداً ذا صفةٍ واحدة، بل طريقاً ينقسم إلى شعبتين وطريقين أحدهما المستقيم والثاني غير ذلك.

واستشهد بالآيتين ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾[1]، و﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[2] فاستفاد منهما أنّ أقرب الطرق إلى الله تعالى هو العبادة والدعاء.

كما استفاد من هاتين الآيتين وآية ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾[3] فاستنتج منها أنّ الطريق إلى الله هو طريقان:

1 ـ طريق قصير قريب، وهو طريق المؤمنين.

2 ـ وطريق طويل بعيد، وهو طريق غير المؤمنين.

أمّا آيات ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ. . .﴾[4]، و﴿. . . وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾[5] و﴿. . . وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾[6]، فقد استنتج منها إمكانيّة تقسيم الناس من جهة طرقهم إلى ثلاث مجموعات:

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 186.

(2) سورة غافر 40: الآية 60.

(3) سورة فصّلت 41: الآية 44.

(4) سورة الأعراف 7: الآية 40.

(5) سورة طه 20: الآية 81.

(6) سورة البقرة 2: الآية 108.

1 ـ الذين يكون طريقهم إلى الأعلى، وهم أُولئك الذين يؤمنون بآيات الله ولا يستكبرون عن عبادته.

2 ـ الذين يكون طريقهم إلى الأسفل، وهم أُولئك الذين حلّ عليهم الغضب.

3 ـ الذين ضيّعوا الطريق واحتاروا، وهم الضالّون.

ثمّ قال: ربما كانت آية ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ تشير إلى هذا التقسيم. وبعد بيانه عدم إمكانيّة تطرّق الشكّ إلى حقيقة أنّ الصراط المستقيم لا يمكن أن يكون طريق المغضوب عليهم ولا طريق الضالّين، بل هو الطريق الأوّل لا غير، أي طريق المؤمنين غير المستكبرين؛ استفاد من آية ﴿. . . يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[1] أنّ نفس ذلك الطريق الأوّل ـ وهو الصراط المستقيم ـ له تقسيماته أيضاً.

وقد كان للمؤلّف استفادات أُخرى من آيات أُخرى أيضاً[2]، نعرض عن ذكرها تحرّزاً من إطالة الكلام. والذي يُفهم من مجموع ما قاله في تفسير هذه الآية أنّه يعتقد أنّ جميع الناس، سواء المؤمن منهم والكافر، بل جميع الموجودات، سائرة إلى الله .

إلّا أنّ هذا السير إلى الله يتفاوت بين فئةٍ وأُخرى:

فالمؤمنون يتحرّكون إلى الله بأقرب الطرق، وهو الصراط المستقيم نفسه، وحركتهم نحو الأعلى. أمّا قربهم فيختلف بحسب اختلاف

(1) سورة المجادلة 58: الآية 11.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 28، 30.

درجات إيمانهم. أمّا غير المؤمنين فطريقهم إلى الله طريق بعيد، وهو إمّا أن يكون طريق المغضوب عليهم حيث يتّجه نحو الأسفل، أو طريق الضالّين حيث يتحيّرون فيه. إلّا أنّ التدقيق في هذه الآيات يُظهر أنّها تتحدّث عن نوعين من الحركة وسير الإنسان نحو الله، أحدهما اختياريّ، والآخر غير اختياريّ.

1 ـ السير غير الاختياري، وهو أنّ جميع الناس ـ سواء كانوا خيّرين أو أشراراً، وسواء كانوا يريدون أو لا يريدون ـ سينتهي بهم المطاف إلى الحضور في ساحة العدل الإلهي لمحاسبتهم على أعمالهم. والشاهد على وجود هذا السير، هو الآيات: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[1]، و﴿وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[2] و﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[3]، وأمثالها.

2 ـ الحركة والسير الاختياري، وهو أنّ كلّ إنسان يستطيع من خلال إيمانه وعمله الصالح وعبادته وعبوديّته أن ينال القرب المعنوي من الله تعالى والمنزلة القريبة، وأن يتمتّع بنِعَم الله تعالى الخاصّة، مثل الجنّة وما شابهها ممّا أعدّه لعباده المقرّبين.

وبما أنّ هذه الحركة اختياريّة لا إجبار فيها، فلا يختارها جميع الناس. فالبعض منهم ـ وهم الناس المؤمنون والصالحون ـ يختارونها وينالون درجة القرب المعنوي والمنزلة والنِّعَم الخاصّة الإلهيّة.

والبعض الآخر يتركونها، أي يتركون الإيمان والعبادة وطاعة الله

(1) سورة الانشقاق 84: الآية 6.
(2) سورة التغابن 64: الآية 3.
(3) سورة الشورى 42: الآية 53.

تعالى، فيحرمون من القرب المعنوي والمنزلة والنعم الإلهيّة الخاصّة، ويبتلون بالغضب والعذاب الإلهي. والشاهد على وجود هذا السير هو الآيـات: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۞ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[1]، و﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[2]، و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ. . .﴾[3]، وأمثالها.

والذي نعتقده هو أنّه قد وقع بعض الارتباك في كلام هذا المفسّر القدير عن هاتين الحركتين والسير إلى الله، ما أدّى إلى نسبة خصائص كلّ واحدٍ منهما إلى الآخر. وفي ما يلي نبحث في مدلول كلّ واحدةٍ من الآيات التي استدلّ بها واستند عليها، وذلك كي تتّضح دلالتها على الحركتين اللتين ذكرناهما، والارتباك الموجود في كلامه:

إنّ آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ تشير إلى حضور الإنسان أمام الله تعالى لمحاسبته على أعماله وحصوله على ثوابه وعقابه؛ لأنّ الآيات التي تلي هذه الآية تتحدّث عن بعض مشاهد يوم القيامة فـتـقـول: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۞ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۞ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ۞ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۞ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ۞ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾[4].

وإذا تأمّلنا في هذه الآيات التي تقسّم الإنسان إلى فئتين: إحداهما تضمّ المسرورين والأُخرى تضمّ الذين يحترقون بالنار، لا يبقى مجالٌ

(1) سورة الفاتحة 1: الآيتان 6 ـ 7.
(2) سورة غافر 40: الآية 60.
(3) سورة الأعراف 7: الآية 40.
(4) سورة الانشقاق 84: الآيات 7 ـ 12.

للتردّد بأنّ خطاب «يا أيّها الإنسان» في هذه الآية موجّهٌ إلى جميع الناس. وقد فسّر علماء اللغة «الكدح» بالسعي الشديد في العمل ـ خيراً كان أو شرّاً ـ والجدّيّة والألم والتعب في العمل[1]. وعلى أساس هذا المعنى فإنّ جملة «إنّك كادح» تشير إلى أنّ الإنسان في هذه الدنيا يعيش في كدّ وسعي مقرون بالتعب والعناء، وأنّ حياة الإنسان معجونة على الدوام بالسعي الشديد والنَّصَب. وقد ذكروا لضمير «فملاقيه» احتمالين:

الأوّل منهما أنّه يعود إلى «الربّ»، والظاهر أنّه هو الصحيح. والثاني أنّه يرجع إلى «الكدح»[2]. فإنْ كان راجعاً إلى «الربّ»، فالمقصود من ملاقاة الربّ هو رؤية عقاب الله تعالى وثوابه؛ لأنّ رؤية الله تعالى بالعين المادّيّة هو أمرٌ مستحيل، أمّا رؤية القلب فمستبعدة أيضاً لعدم تناسبها مع شمول الخطاب للكافرين. وإن كان الضمير راجعاً إلى «الكدح»، فإمّا أن يكون المقصود منه رؤية عقاب وثواب الأعمال، أو أنّه إشارة إلى تجسّم الأعمال. وعلى كلا الاحتمالين، فإنّ هذه الكلمة تدلّ على أنّ كلّ إنسان سوف يرى نتيجة سعيه وعمله. أمّا كلمة «إلى ربّك»، فبناءً على ما نعرفه من أنّ نيّة القرب إلى الله في السعي والعمل

---

(1) قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «الكَدْح: عمل الإنسان من خير أو شرّ؛ كادحٌ إلى ربّك: أي ناصب» ترتيب العين، مادّة كدح. وقال الفيروزآبادي: «كَدَحَ في العمل: سعى وعمل لنفسه خيراً وشرّاً، وكَدَّ». **القاموس المحيط**، ج 1، ص 488. وقال الراغب الأصفهاني: «الكَدح: السعي والعناء». **المفردات**، ص 426. وقال أمين الإسلام الطبرسي في بحثه اللغوي: «الكَدْح: السعي الشديد في الأمر، والدأب في العمل». **مجمع البيان**، ج 10، ص 459. وقال ابن قتيبة في معنى (كادح): «عامل ناصب في معيشتك» (**تفسير غريب القرآن**، ص 426). وقد فسّروا النصب بمعنى التعب والعناء والكدّ في العمل. انظر: أنيس، إبراهيم وآخرون، **المعجم الوسيط**، ص 924.

(2) انظر: الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 16، الجزء 31، ص 105.

ليست متوفّرة لدى جميع الناس، بل إنّ عدداً كبيراً من الناس الذين لا يؤمنون بالله ولا بالآخرة يؤدّون أعمالهم غافلين عن ذكر الله، كما لا يطمعون في الثواب والأجر الإلهي جزاء سعيهم وعملهم؛ نخلص إلى أنّ المعنى المقصود من «إلى ربّك» لا يمكن أن يكون أنّ جميع الناس يعملون ويسعون للقرب الإلهي أو يطمعون في الوصول إلى ثواب خالقهم، بل المقصود هو تنبيه الإنسان على حقيقة أنّ كلّ سعي وجهدٍ يبذله سيأتي اليوم الذي يمثل فيه أمام خالقه ليتلقّى عقاب أو ثواب أعماله منه، وهذا بالضبط ما تعنيه الآيات من قبيل:

﴿. . . وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[1]، و﴿. . . أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[2]. إذن، لو كان ما استفاده المؤلّف من هذه الآيات حين قال: «إنّ الله سبحانه قرّر في كلامه لنوع الإنسان ـ بل لجميع مَن سواه ـ سبيلاً يسلكون به إليه سبحانه» بمعنى أنّ جميع المخلوقات تسعى وتعمل كي تتقرّب إلى الله؛ فقد اتّضح عدم صحّته من خلال ما أوضحناه في معنى الآية. أمّا لو كان ما يقصده من المصير إلى الله هو أنّ أيّ إنسان مهما سعى أو عمل، فإنّه في النتيجة سيمثل أمام الله، فهنا أيضاً ملاحظتان:

أوّلاً: يُشكل عليه أنّ عبارته ليست ظاهرةً في هذا المعنى.

وثانياً: لا يمكن استفادة مثل هذا المعنى للطريق من آية ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَأَنِ ٱعْبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[3] وتقسيمه إلى طريقين أحدهما مستقيم والآخر غير مستقيم، إذ إنّ الطريق المستقيم والطريق غير المستقيم المستفادَين من

(1) سورة التغابن 64: الآية 3.

(2) سورة الشورى 42: الآية 53.

(3) سورة يس 36: الآيتان 60 ـ 61.

هذه الآية هما طريق عبادة الله وطريق عبادة الشيطان، أي أنّ العبادات والأعمال التي يؤدّيها المؤمنون بإرادتهم واختيارهم قربةً إلى الله تعالى هي الطريق المستقيم، والأعمال التي يؤدّيها الأفراد بتحريضات ووساوس الشيطان وتؤدّي إلى الابتعاد عن الله وألطافه الخاصّة، هي الطريق غير المستقيم. وهذان الطريقان يختلفان عن الطريق الذي تشير إليه الآية ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾؛ فالطريقان اختياريّان يسلكهما الإنسان بإرادته واختياره، ونتيجة أحدهما القرب إلى الله ونيل مكافآته ونعمه الخاصّة، ونتيجة الآخر البُعد من الله ونعمه الخاصّة ونزول العذاب الإلهي؛ أمّا ما يستفاد من ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ...﴾[1] ـ إن سمّينا ذلك طريقاً ـ فهو طريق لا إرادي مجبرون على سلوكه شاؤوا أم أبَوْا، حتّى لو كان الكثير منهم غافلين عنه. وعلى هذا، فلا يمكن تطبيق هذا الطريق على ذينك الطريقين، ولا اعتبار ذينك الطريقين شعبتين من هذا الطريق. أمّا آية ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ ...﴾[2] فهي تبيّن قرب الله تعالى من عباده، وهو نفس الوصف الذي تبيّنه الآيات ﴿... إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾[3].

و﴿... إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾[4] و﴿... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[5] لله تعالى أيضاً، ولا تختصّ بالعباد المؤمنين الذين يعبدونه ويدعونه، كي يستنتج منها أنّ أقصر الطرق إلى الله تعالى هو طريق العبادة والدعاء.

---

(1) سورة الانشقاق 84: الآية 6.

(2) سورة البقرة 2: الآية 186.

(3) سورة هود 11: الآية 61.

(4) سورة سبأ 34: الآية 50.

(5) سورة ق 50: الآية 16.

صحيح أنّ الإنسان ينال المنزلة القريبة بالعبادة والدعاء فهما اللذان يقرّبانه من الله تعالى، إلّا أنّ الله ليس في صدد بيان ذلك. إنّ الله يذكّرهم بقربه من عباده ترغيباً لهم على الدعاء، ومن المعلوم أنّه لا فرق في هذا المعنى بين العباد المؤمنين وغير المؤمنين، وبين العباد الداعين وغير الداعين، فالله قريب من الجميع بما فيهم غير المؤمنين وغير الداعين.

إنّ جملة ﴿. . . أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٖ﴾ هي الفقرة الأخيرة من آية ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عْجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدٗى وَشِفَآءٞۚ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٞ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًىۚ. . .﴾[1]، وبملاحظة العبارات السابقة لها يتّضح أنّ هذه الجملة تبيّن حالة الكافرين وموقفهم من القرآن، وهي تقول إنّ موقفهم من القرآن كما لو أنّ القرآن يتحدّث معهم من مكانٍ بعيد؛ لذا فهم لا يسمعون كلام القرآن ومن ثمّ لا يفهمونه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ هذه الجملة كناية عن صعوبة فهمهم وقبولهم للقرآن، أو كما يقول المؤلّف نفسه في تفسير هذه الآية: أي فلا يسمعون الصوت، ولا يرون الشخص. وهو تمثيل لحالهم حيث لا يقبلون العِظة ولا يعقلون الحجّة[2].

وعلى هذا، فهذه الجملة لا دلالة لها على بُعد طريق غير المؤمنين إلى الله تعالى:

---

(1) سورة فصّلت 41: الآية 44.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 17، ص 400.
وقال أمين الإسلام الطبرسي في تفسير هذه الجملة أيضاً: «أي إنّهم لا يسمعون ولا يفهمون، كما أنّ من دُعي من مكانٍ بعيد لم يسمع ولم يفهم، وإنّما قال ذلك لبُعد أفهامهم وشدّة إعراضهم عنه». **مجمع البيان**، ج 9، ص 17.

إذ لو كان المراد من الطريق هو السير اللاإرادي نحو محكمة العدل الإلهي، فسيرد:

أوّلاً: إنّ هذا الطريق هو طريق واحد بالنسبة للمؤمن وغير المؤمن من جهة القرب والبعد.

وثانياً: إنّ هذه الآية لا تشير إلى هذا الطريق بأيّ شكلٍ من الأشكال. أمّا لو كان المراد من بُعد الطريق هو البُعد المعنوي لهؤلاء عن الله تعالى، فالواضح أنّ هذه الآية ليست في مقام بيان ذلك بشكلٍ مباشر، وليس لها دلالة ظاهرة على ذلك. ولو افترضنا أنّ الآية تشير إلى ذلك بشكلٍ ما، باعتبار أنّ بعدهم عن فهم القرآن يستلزم بعدهم عن الله؛ فالإشكال هنا هو أنّ طريق هؤلاء وسيرهم الاختياريّ ليس سيراً نحو الله ولا لأجل القرب منه كي يستفاد من هذه الآية ويقال إنّ مقصد غير المؤمنين في طريقهم هو مقصدٌ بعيد، ومن ثمّ يستنتج من ذلك أنّ الطريق نحو الله هو طريقان: طريق قريب وهو للمؤمنين، وطريق بعيد وهو لغيرهم.

أمّا آية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسۡتَكۡبَرُواْ عَنۡهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمۡ أَبۡوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ. . .﴾[1] فيستفاد منها أنّ أبواب السماء تفتح لبعض الناس؛ إذ لو أنّها لا تُفتح لأيٍّ كان، لما كان هناك معنى للقول بأنّها لا تفتح للمكذّبين المستكبرين. وهنا يبرز السؤال:

هل إنّ السماء تفتح لكلّ الناس باستثناء هؤلاء؟ أو لجميع المؤمنين؟ أو للمؤمنين الكاملين خاصّة؟

---

(1) سورة الأعراف 7: الآية 40.

إلّا أنّ الآية ساكتة عن الإجابة عن ذلك، ولا تشير إليه. وأمّا تفتّح أبواب السماء فلماذا؟

هل لنزول رزقهم؛ لأنّ الله يقول: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾[1]؟ أم لتنزّل الملائكة عليهم وتبشيرهم بالجنّة؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾[2]؟ أم لصعود دعائهم وأعمالهم إلى العالم العلوي؛ لأنّ المستفاد من بعض الروايات أنّ الملائكة تصعد بأعمال العباد إلى الأعلى[3]، وأنّ بعض المفسّرين قد فسّروا آية ﴿... وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا...﴾[4] بأعمال العباد[5]؟ أم لنقل نفوسهم حين نومهم ـ أو أرواحهم بعد موتهم ـ إلى السماء؛ كما هو المستفاد من بعض الروايات[6]؟ أم لدخولهم الجنّة عن طريق أبواب السماء بعد محاسبتهم على أعمالهم؟ أمّ أنّ المقصود هو كلّ ذلك؟ وهذه كلّها احتمالات لا نملك القرينة القطعيّة لترجيح واحدٍ منها على غيره.

إنّ المؤلّف نفسه عند تفسيره لهذه الآية اعتبر ما جاء في آخرها من قوله ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ...﴾ شبه قرينة على أنّ الغرض من تفتّح أبواب السماء هو ورودهم إلى الجنّة، حيث قال:

---

(1) سورة الذاريات 51: الآية 22.

(2) سورة فصّلت 41: الآية 30.

(3) مثل الرواية المنقولة عن رسول الله (ص) أنّه قال: «إنّ المَلَك لَيَصعدُ بعمل العبد مبتهجاً به، فإذا صعد بحسناته يقول الله عزّ وجلّ: اجعلوها في سِجّين؛ إنّه ليس إيّاي أراد فيها». الحويزي، **نور الثقلين**، ج 5، ص 530، ح 19.

(4) سورة سبأ 34: الآية 2.

(5) انظر: **تفسير القمّي**، ج 2، ص 199.

(6) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 8، ص 501.

والذي نفاه الله تعالى من تفتيح أبواب السماء مطلق في نفسه يشمل الفتح لولوج أدعيتهم وصعود أعمالهم ودخول أرواحهم، غير أنّ تعقيبه بقوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ...﴾ إلخ، كالقرينة على أنّ المراد نفي أن يفتح بابها لدخولهم الجنّة...[1].

إلّا أنّه من الواضح أنّ مناسبة هذه الجملة لهذا الاحتمال ليست بالنحو الذي ينحصر فيه معنى الآية ومقصودها في هذا الاحتمال، ومن هنا كان اعتبار المؤلّف نفسه أيضاً لهذه الجملة شبه قرينة ـ لا قرينة تامّة ـ على ما يقول. وينتج من ذلك:

أوّلاً: أنّ المراد القطعي للآية غير معلوم. **وثانياً**: حتّى لو كان المعنى هو أنّ أبواب السماء لن تفتح لورود المكذّبين المستكبرين إلى الجنّة، وأنّ هذا يعني انفتاحها أمام المؤمنين؛ فمع ذلك لا يمكن أن نستفيد منه أنّ طريق المؤمنين نحو الله هو باتّجاه الأعلى، وهو نفسه الصراط المستقيم الوارد في سورة الحمد، كما لا يمكن الاستفادة من آية ﴿... وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾[2] أنّ طريق المغضوب عليهم نحو الله هو باتّجاه الأسفل؛ إذ كما بيّنّا سابقاً فإنّ الصراط المستقيم هو العبادة وطاعة الله، وطريق المغضوب عليهم هو عبادة وإطاعة الشيطان، وهذان الطريقان طريقان اختياريّان في الدنيا ينتخبهما الإنسان بإرادته واختياره هو؛ بينما تفتّح أبواب السماء والعبور منها لدخول الجنّة هو طريق غير اختياريّ ينفتح أمام المؤمنين في الآخرة، ولا يمكن تصوّره بالأعمال، بل ربما كان بعد الحضور في محكمة العدل الإلهي والمحاسبة على

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 114 ـ 115.

(2) سورة طه 20: الآية 81.

الأعمال، ومن هنا فلا يمكن اعتباره سيراً لا إرادياً للإنسان نحو محكمة العدل الإلهي أيضاً.

ونفس الشيء يمكن قوله أيضاً عن حلول الغضب الإلهي وسقوط الإنسان نتيجةً له، إذ لا يمكن القول إنّه طريق المغضوب عليهم نحو الله، والاستنتاج من ذلك أنّ طريق المغضوب عليهم نحو الله هو طريق نحو الأسفل؛ لأنّ حلول الغضب وسقوط الإنسان نتيجةً له، يوجب ابتعاد الإنسان عن الله؛ فكيف يمكن اعتبار الشيء الموجب للابتعاد عن الله طريقاً من الأسفل نحو الله؟

وبهذا نكون قد أوضحنا أنّ استفادة المؤلّف من الآيات القرآنيّة الأُخرى عند تفسيره للآيات في آخر سورة الحمد لم تكن استفادةً دقيقة، وأنّ الصفات والخصائص التي ذكرها للصراط المستقيم والطرق المقابلة له من خلال استناده إلى الآيات الأُخرى، كانت أكثر ممّا تحتمله تلك الآيات من دلالات.

وسوف نشير إلى نموذج آخر من نماذج استفادته من الآيات بما يزيد عن حدود دلالاتها في بحثنا الذي سنورده بعد عنوان وجوب كون مستند التفسير علماً أو أمراً علمياً[1].

وجوب كون مستند التفسير علماً أو أمراً علمياً من بين قواعد التفسير التي ذكرناها في كتاب روش شناسى تفسير قرآن، قاعدة أنّ مستند التفسير يجب أن يكون علماً قطعيّاً، أو ظنّاً معتبراً، وهو ما يصطلح عليه في علم أُصول الفقه بـ(العلم) أو (العلمي)[2].

---

(1) انظر: الصفحة 298 من كتابنا هذا.

(2) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 215، 219.

والمقصود من (الظنّ المعتبر) هو الظنّ الذي يعتمد عليه العقلاء في أعمالهم، كما قبل الشارع أيضاً الاعتماد عليه وأيّده.

مثال ذلك: من كلام المتكلّم يحصل لنا الظنّ بمراده لا العلم، إلّا أنّ العقلاء يعتمدون على هذا الظنّ ويحتجّون به كما لو أنّه علم. وبما أنّ هذا الاعتماد لم يتمّ ردّه من جانب رسول الإسلام (ص)؛ يصبح معلوماً لنا أنّ هذا الظنّ كان معتبراً لدى رسول الله (ص) ويمكن الاعتماد عليه. وبما أنّ اعتبار هذا الظنّ عند الشارع هو قطعيّ ويقينيّ، فقد قالوا عنه في علم أُصول الفقه إنّه (علميّ).

وعلى نفس الأساس، تكون الظنون الحاصلة من البيّنة (شهادة شخصَين عادلَين)، وخبر الثقة، ورأي الخبير، والتي يقبلها العقلاء ويؤيّدها الشارع أيضاً، من الظنون المعتبرة، وتعدّ في اصطلاح علم الأُصول من (الأُمور العلميّة). وبناءً على هذه القاعدة، فإنّ تفسير الآيات وبيان مراد الله منها يجب أن يعتمد إمّا على أُمورٍ يحصل اليقين بها من قبيل النصّ والدلالة الصريحة للآيات والخبر المتواتر والبرهان العقلي الواضح، أو على الأقلّ على أُمور من قبيل ظاهر الآيات والرواية المعتبرة والخبر التاريخيّ الصحيح ورأي الخبير، التي وإن لم تكن يقينيّةً بحدّ ذاتها إلّا أنّ العقلاء يعتمدون عليها كما يعتمدون على الأُمور اليقينيّة كما أنّ الشارع أقرّهم على ذلك أيضاً. وتقضي هذه القاعدة أيضاً بالاحتراز عن التفسير وبيان مراد الله اعتماداً على أُمورٍ احتماليّة وظنونٍ غير معتبرة، مثل الدلالات الاحتماليّة للآيات، والظنون الحاصلة من الروايات الضعيفة وآراء المفسّرين.

ونحن وإن لم نرَ تصريحاً بالعمل وفق أحكام هذه القاعدة في تفسير

الميزان والمؤلّفات الأُخرى للسيّد **الطباطبائي**، إلّا أنّ الذي يصل إليه من يطالع مطالب هذا التفسير هو أنّه كان ملتزماً بالكبرى الكلّيّة لهذه القاعدة؛ وذلك لأنّه لم يستند في تفسيره على الأُمور التي ليست علماً أو علميّةً، أو تلك التي لم يكن هو معتقداً بأنّها كذلك.

وكمثال على ذلك يمكن الإشارة إلى ما أشرنا إليه أيضاً في كتاب روش شناسى تفسير قرآن والجزء الأوّل من كتابنا هذا المدارس التفسيريّة[1]، من أنّ الآراء التفسيريّة للصحابة والتابعين والمفسّرين الآخرين لا تشكّل علماً ولا أُموراً علميّة؛ فلا يمكن الاستناد عليها في عمليّة التفسير. ويُلاحظ في هذا التفسير أيضاً أنّ مؤلّفه قد صرّح بهذا المطلب ـ أو أشار إليه ـ في موارد عديدة، ففي تفسير آية ﴿. . . وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ. . .﴾[2] وبعد بيانه لدلالتها على حجّيّة كلام رسول الله (ص) في تفسير الآيات القرآنيّة، ومن ثمّ على حجّيّة كلام أهل بيته استناداً إلى حديث الثقلين المتواتر، قال:

وأمّا سائر الأُمّة من الصحابة أو التابعين أو العلماء، فلا حجّيّة لبيانهم؛ لعدم شمول الآية وعدم نصّ معتمد عليه يعطي حجّيّة بيانهم على الإطلاق[3].

وهنا يجب التنويه بصحّة اعتبار وحجّيّة كلام الصحابيّ بخصوص سبب وشأن وزمان ومكان نزول الآيات وعادات الناس في ذلك الزمان والخصائص التاريخيّة والجغرافيّة لموضوع الآيات إذا كان الصحابي

---

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 229 ـ 231؛ **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 181 ـ 188.

(2) سورة النحل 16: الآية 44.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص 261.

شاهداً على ذلك وإذا ثبتت لنا عدالته أو وثاقته عن طريق الرواة الموثوقين؛ لأنّ بياناتهم في مثل هذه الأُمور من مصاديق خبر الثقة وما يصطلح عليه في علم أُصول الفقه بالأُمور العلميّة. كما أنّ أقوال أُولئك الصحابة والتابعين والمفسّرين الموثوقين عن مفاهيم مفردات القرآن أيضاً يمكن القبول بها إذا كانت تتحدّث عن المفاهيم العرفيّة الكلّيّة في عصرهم؛ لأنّها من مصاديق خبر الثقة وتعدّ أُموراً علميّة. أمّا آراؤهم الاجتهاديّة والاستنباطيّة ـ سواء كانت في بيان مفاهيم المفردات أو في تفسير الآيات أو في غير ذلك ـ فلا حجّيّة ولا اعتبار لها، وربما كانت عبارة «على الإطلاق» الواردة في كلام العلّامة بصدد ملاحظة هذا التفصيل.

وفي البحث الروائي للآيات 38 ـ 48 من سورة التوبة، وبعد أن نقل المؤلّف خبرين عن الدرّ المنثور واردين عن ابن عبّاس وحبيب بن ثابت في تفسير عبارة ﴿... فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ...﴾[1] وقالا فيه إنّ ضمير «عليه» يعود إلى أبي بكر، قال: «... ولا حجّيّة لقول ابن عبّاس ولا حبيب لغيرهما»[2].

وأيضاً في البحث الروائي للآيات 100 ـ 108 من سورة هود، فبعد نقله لثلاث روايات عن الدرّ المنثور قال: «ما ورد في الروايات الثلاث من أقوال الصحابة، ولا حجّة فيها على غيرهم». وفي موارد عديدة أُخرى لم يختَر التفسير المستند إلى الروايات بسبب ضعف الروايات أو كونها آحاداً واعتبر ذلك قاصراً عن الحجّيّة. وهذا يشير إلى أنّه كان يرى

(1) سورة التوبة 9: الآية 40.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 19، ص 296.

أنّ مستند التفسير يجب أن يكون قطعيّاً أو علميّاً (أي حجّةً ومعتبراً)، وبما أنّه لا يرى الرواية الضعيفة بصورةٍ مطلقة حجّةً ودليلاً علميّاً، كما لا يرى ذلك في خبر الواحد الصحيح في غير الأحكام؛ فلم يعتمد على تلك الروايات ولا التفاسير المستندة عليها.

ومن نماذج ذلك ما قاله عند تفسيره آية ﴿. . . كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ. . .﴾[1] حيث فسّر «الذين من قبلكم» بالأُمم السابقة من أصحاب الدين والملّة، ثمّ اختتم كلامه بالقول:

وربما يقال: إنّ المراد بـ﴿ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾: اليهود والنصارى، أو السابقون من الأنبياء؛ استناداً إلى روايات لا تخلو عن ضعف[2].

وفي البحث الروائي أيضاً نقل رواية عن كتاب من لا يحضره الفقيه تنسب إلى **الإمام الصادق** (ع) أنّه قال: «إنّما فرض الله شهر رمضان على الأنبياء دون الأُمم»، ثمّ علّق عليها بالقول:

والرواية ضعيفة **بإسماعيل بن محمّد** في سنده. وقد روي هذا المعنى مرسلاً [دون سند] عن العالم(ع) [أيضاً]، وكأنّ الروايتين واحدة. وعلى أيّ حال فهي من الآحاد[3].

ـ وعند تفسير ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا . . .﴾[4]، ورغم ورود ما يشير إلى هويّة صاحب هذه القصّة في العديد

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 183.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 8.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

(4) سورة البقرة 2: الآية 259.

من الروايات ـ حيث أُشير في بعضها أنّه (أرميا) وفي بعضها أنّه (**العُزير**) ـ إلّا أنّه لم يشر في تفسيره إلى صاحب هذه القصّة ولا إلى الشخص الذي مرّ على تلك القرية. أمّا في بحثه الروائي فقد أشار إلى وجود تلك الروايات، لكنّه قال عنها:

إلّا أنّها آحاد غير واجبة القبول، وفي أسانيدها بعض الضعف، ولا شاهد لها من ظاهر الآيات[1].

بحث

إنّ مراعاة المؤلّف لهذه القاعدة، وقبوله كبراها الكلّيّة، وامتناعه عن الاستناد في تفسيره إلى أُمورٍ ليست علماً ولا علميّةً، هو من نقاط قوّة أُسلوبه التفسيريّ، إلّا أنّ هناك ملاحظتين تستدعيان الاهتمام بهما ودراستهما حول صغريات ومصاديق هذه القاعدة في آرائه وأُسلوبه التفسيريّ، هما:

1 ـ إنّه لا يرى حجّيّة لخبر الواحد الصحيح في غير الأحكام ولا يعدّه علماً[2]. ومن هنا لا يعتمد في تفسيره على مثل هذه الروايات ولا يستند إليها.

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 378.

(2) قال في البحث الروائي للآيات 77 ـ 83 من سورة هود: «والذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة أنّ الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعيّة، فلا ريب في حجّيّته، وأمّا غير ذلك فلا حجّيّة فيه، إلّا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعي، فإنّ لها حجّيّة». المصدر نفسه، ج 10، ص 351.

وفي البحث الروائي للآيات 99 ـ 114 من سورة طه قال أيضاً: «. . . وحتّى [الرواية] الصحيحة في غير الأحكام لا حجّيّة فيها». المصدر نفسه، ج 14، ص 206.

وكما بيّنّا في دراستنا لأُسلوبه التفسيريّ في الاستفادة من الروايات، فإنّ هذا الرأي والأُسلوب غير صحيحين ويخالفان بناء وسيرة العقلاء وما يراه بعض محقّقي علم الأُصول[1].

2 ـ إنّ آيات القرآن قطعيّة الصدور، إلّا أنّ دلالتها على المعاني المستفادة منها تكون بأشكالٍ مختلفة، فتكون صريحةً وقطعيّة حيناً، وحيناً ظنّيّةً وواضحة، وتكون احتماليّة وغامضة حيناً ثالثاً. إنّ الدلالة إذا كانت صريحة وقطعيّة فهي من مصاديق العلم، وإذا كانت ظنّيّة وواضحة فهي من المصاديق العلميّة، وطبقاً للقاعدة المذكورة، فإنّ كلّ واحدةٍ من هاتين الدلالتين يمكن الاعتماد عليها في التفسير، أمّا إذا كانت دلالة الآيات احتماليّة ـ أي ليست علماً ولا علميّة ـ فلا يمكن حينها الاستناد إليها في التفسير، فكما يجب الامتناع عن الاعتماد على الأخبار الضعيفة، فكذلك يجب الامتناع عن الاستناد إلى المداليل الاحتماليّة للآيات أيضاً[2].

إلّا أنّنا شاهدنا في هذا التفسير استناد المؤلّف أحياناً في تأييد المعنى الذي ذكره لبعض الآيات على آياتٍ أُخرى تكون دلالتها على المعنى المقصود احتماليّة وغير واضحة.

ويمكن ملاحظة ذلك في تفسيره لآية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً. . .﴾[3]، حيث فسّر الخلافة بخلافة الله تعالى،

(1) انظر: الصفحة 270 من كتابنا هذا؛ الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص 398؛ البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 223، 226.

(2) للاطّلاع أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 219، 222.

(3) سورة البقرة 2: الآية 30.

وقال بعدم اختصاصها بآدم (ع)، بل عمّمها على أبناء آدم (ع) أيضاً، ثمّ استشهد بالآيات ﴿... إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ...﴾[1] و﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[2] تأييداً لما ذكره من التعميم[3].

إنّ هذا الاستناد يكون صحيحاً ومتوافقاً مع القاعدة في حالة معلوميّة ـ أو على الأقل ظهور ـ كون المقصود من الخلافة في هذه الآيات أيضاً هو خلافة الله، بينما يشير سياق الآيات إلى أنّنا إن لم نقل إنّ المقصود من الخلافة هو خلافة الناس السابقين، فلا أقلّ من أن نقول إن احتمال إرادة ذلك لا يقلّ عن احتمال إرادة خلافة الله، ولا شكّ أنّ الآيات لا ظهور لها في إرادة خلافة الله[4].

إذن، فدلالة هذه الآيات على جعل الأفراد المخاطبين في هذه الآيات خلفاء لله، هو مجرّد احتمال، وأنّ الاستناد على هذه الآيات لتأييد تعميم خلافة الله على أبناء آدم، هو استنادٌ على شيءٍ لا هو بالعلم ولا بأمرٍ علميّ؛ فيكون على غير القاعدة.

ومن النماذج الأُخرى على ذلك، استناده على الآيات ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ

(1) سورة الأعراف 7: الآية 69.

(2) سورة يونس 10: الآية 14.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 116.

(4) قال الطبرسي في تفسير الآية الأُولى: «واذكروا نعمة الله عليكم بأن جعلكم سكّان الأرض من بعد قوم نوح، وهلاكهم بالعصيان». **مجمع البيان**، ج 4، ص437.
وقال في تفسير الآية الثانية: «(ثمّ جعلناكم) يا أُمّة محمّد (خلائف في الأرض من بعدهم) أي من بعد القرون التي أهلكناهم، ومعناه أسكنّاكم الأرض خلفهم». المصدر نفسه، ج 5، ص 96.

رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1] و﴿. . . أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾[2] وبعض الآيات الأُخرى[3] عند تفسيره آية ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾[4]، وهو ما بيّنّا ضعفه عند بحثنا في الأُسلوب التفسيريّ للمؤلّف في الاستفادة من آيات القرآن الأُخرى[5].

الاهتمام بأقسام الدلالات في الميزان

بالإضافة إلى دلالات الكلام المذكورة في علم المنطق ـ أي المطابقيّة والتضمّنيّة والالتزاميّة ـ ذكر بعض من علماء علم الأُصول دلالات أُخرى أيضاً للكلام، وهي:

أ ـ دلالة الاقتضاء: وهي دلالة الكلام على معنىً لم يذكر المتكلّم لفظاً له، إلّا أنّ توقّف صدق الكلام ـ أو صحّته العقليّة أو الشرعيّة أو اللغويّة ـ عليه، لا يبقي مجالاً للشكّ في قصد المتكلّم له.

ب ـ دلالة التنبيه والإيماء: وهي دلالة الكلام على معنى لم يذكر المتكلّم لفظاً له، مع عدم توقّف صدق الكلام ـ أو صحّته ـ عليه، إلّا أنّ مع الكلام قرينة تدلّ على أنّ المتكلّم قد أراد ذلك المعنى أيضاً.

---

(1) سورة الانشقاق 84: الآية 6.

(2) سورة الشورى 42: الآية 53.

(3) مثل الآيات 60 و61 من سورة يس 36؛ والآية 186 من سورة البقرة (2)؛ والآية 60 من سورة غافر (40)؛ والآية 44 من سورة فصّلت (41)؛ والآية 40 من سورة الأعراف (7)؛ والآية 81 من سورة طه (20)؛ و. . .

(4) سورة الفاتحة 1: الآية 6.

(5) انظر: الصفحات 287، 294 من كتابنا هذا.

ج ـ دلالة الإشارة: وهي دلالة الكلام على اللوازم البيّنة بالمعنى الأعمّ، واللوازم غير البيّنة للمعنى المطابقي للكلام.

د ـ الدلالة المفهوميّة للكلام: وهي دلالة الكلام على معنىً لا يُفهم من لفظ الكلام، بل يحصل من معنى ومفهوم لفظه. وقد تمّ توضيح هذه الدلالات مع أمثلتها في كتاب روش شناسى تفسير قرآن، وبيّنّا هناك أنّ جميع تلك الدلالات ـ باستثناء دلالة الإشارة ـ هي من أقسام الدلالة الوضعيّة اللفظيّة، أمّا دلالة الإشارة فهي من نوع الدلالة العقليّة للكلام.

وهذان النوعان من الدلالات لا تفاوت بينهما من جهة الاعتبار وصحّة الاستدلال بهما، والمعنى الذي يُفهم من الكلام بإحدى هاتين الدلالتين هو معنىً معتبر ويمكن الاعتماد عليه؛ وذلك بناءً على حجّيّة ظاهر الكلام، أو بناءً على حجّيّة لوازمه العقليّة طبقاً لأُصول المحاورة العقلائيّة. وبما أنّ الشارع لم يرفض ذلك، فقد أصبح معلوماً أنّه قد نال موافقة الشارع أيضاً.

ومن هنا، فإنّ على المفسّر إذا أراد أن يكون تفسيره كاملاً، وأن يفهم معاني ومعارف القرآن ويفسّره ضمن حدود الإمكان أن يلتفت إلى جميع الدلالات المعتبرة للآيات، ويبيّن كلّ المعاني والمطالب التي تستفاد من الآيات من خلال أيّ واحدة من الدلالات المعتبرة، لا أن يكتفي بالدلالة المطابقيّة للآيات[1].

ومن خلال المطالعة والتأمّل في كتاب الميزان نلاحظ أنّ المؤلّف لم

---

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 243، 252.

يصرّح بأسماء هذه الدلالات، إلّا أنّه لم يكتفِ بتبيين المدلول المطابقي للآيات، فذكر في بعض الموارد مطالبَ يمكن الوصول إليها من خلال واحدةٍ من الدلالات المذكورة، دون أن يشير إلى تلك الدلالة بالاسم، كما في الموارد التالية:

ـ عند تفسير الآيات: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ * يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِى سَبْعِ بَقَرَٰتٍ . . . سِمَانٍ﴾[1]، قال:

في الكلام [بين (فأرسلون) و(يوسف)] حذفٌ وتقدير إيجازاً، والتقدير (فأرسلوه فجاء إلى يوسف في السجن فقال: يا)[2].

ولو سأل أحدهم: ما الدليل على هذا التقدير؟ لأُجيب بأنّ عبارة ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا . . .﴾ هي الدليل على هذا التقدير؛ إذ منها يُعلم أنّه أُرسل إلى يوسف، وأنّه أتى إليه في السجن، وأنّه قال ذلك.

ومن خلال تعريف دلالة الاقتضاء، نستنتج أنّ دلالة العبارة الموجودة على هذا المعنى هي دلالة الاقتضاء؛ لأنّ صحّتها العقليّة تتوقّف على تقدير مثل هذا المعنى؛ فيكون المؤلّف في هذا المورد قد أهمل الإشارة إلى عنوان دلالة الاقتضاء، إلّا أنّه بيّن مطلباً تدلّ عليه الآية بدلالة الاقتضاء.

ـ وينطبق هذا البيان أيضاً على ما في تفسيره للآية ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى

---

(1) سورة يوسف 12: الآيتان 45 ـ 46.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 11، ص 188.

كُنَّا فِيهَا. . . ﴾[1]؛ حيث إنّ المعنى الذي ذكره لهذه الآية[2] ليس هو المعنى اللفظي للآية، بل هو المعنى الذي تتوقّف عليه الصحّة العقليّة لكلام الآية.

- وفي تفسيره آية ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[3]، بيّن أنّ المراد بالذين يسمعون هم المؤمنون، والمراد من الموتى هم المشركون والكافرون الذين رفضوا الاستجابة للدعوة، ثمّ قال:

وفي الآية دلالةٌ على أنّ الكفّار والمشركين سيُفهمهم الله الحقَّ ويُسمِعهم دعوتَه في الآخرة، كما فهّم المؤمنين وأسمعهم في الدنيا[4].

ويتّضح بالرجوع إلى تعريف دلالة التنبيه أنّ هذه الدلالة هي من دلالات تنبيه الكلام؛ إذ لا تشتمل هذه الآية على لفظ يتضمّن هذا المعنى، ولا أنّ عبارة «والموتى يبعثهم الله» تتوقّف على مثل هذا المعنى، بل إنّ مع هذه الجملة قرينة تدلّ على أنّ الله تعالى يريد هذا المعنى أيضاً، وتلك القرينة هي صدر الآية ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾.

- وعند تفسير آية ﴿. . . وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ. . . ﴾[5] قال المؤلّف:

ومعنى كون الفصال في عامين تحقّقه بتحقّق العامين، فيؤول إلى

---

(1) سورة يوسف 12: الآية 82.

(2) ونصّ عبارته هو: «واسأل جميع مَن صاحَبَنا في هذه السفرة أو شاهد جريان حالنا عند العزيز، حتّى لا يبقى لك أدنى رَيب في أنّا لم نفرّط في أمره. . .». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 11، ص 229.

(3) سورة الأنعام 6: الآية 36.

(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 7، ص 67.

(5) سورة لقمان 31: الآية 14.

كون الإرضاع عامين، وإذا ضُمّ إلى قوله تعالى: ﴿... وَحَمْلُهُ وَفِصَٰلُهُ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا...﴾[1]؛ بقي لأقلّ الحمل ستّة أشهر[2].

وعند تفسيره ﴿... وَحَمْلُهُ وَفِصَٰلُهُ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا...﴾[3]؛ ذكر هذا المعنى أيضاً مع الإشارة إلى آية ﴿... وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...﴾[4] بما لها من ارتباط في هذا الموضوع[5]. وكما بيّنّا في كتابنا روش شناسى تفسير قرآن، فإنّ دلالة هذه الآيات على أنّ أقلّ مدّة الحمل هو ستّة أشهر، هي دلالة إشاريّة[6]؛ لأنّ هذا المعنى لم يتمّ بيانه في أيّ من هذه الآيات، كما أنّه لا يرد إلى الذهن بمجرّد تصوّر معنى هذه الآيات كي يُعدّ من اللوازم البيّنة بالمعنى الأخصّ والمدلول الالتزامي لهذه الآيات، بل هو من لوازمها البيّنة بالمعنى الأعمّ؛ لأنّ الوصول إليه لا يتيسّر من خلال تصوّر معنى الآيات فقط بل يجب أن يضاف إليه تصوّر فترة الحمل ومقارنتها بما جاء في هذه الآيات. وقد بيّن المؤلّف المدلول الإشاري لهذه الآيات دون أن يذكر عنوان الدلالة الإشاريّة بالاسم.

ـ وأيضاً عند تفسير آية ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[7]، فبعد بيانه وتوضيحه معنى الآية، قال: «وقد تبيّن من الآية: أوّلاً: أنّ القرآن ممّا يناله الفهم العادي...»[8].

---

(1) سورة الأحقاف 46: الآية 15.
(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 16، ص 216.
(3) سورة الأحقاف 46: الآية 15.
(4) سورة البقرة 2: الآية 233.
(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 18، ص 201.
(6) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 247 ـ 248.
(7) سورة النساء 4: الآية 82.
(8) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 20.

والذي نعتقده أنّ دلالة الآية على هذا المعنى أيضاً من نوع الدلالة الإشاريّة، وقد التفت المؤلّف إليها وبيّنها دون أن يذكرها بالاسم؛ لأنّ هذا المعنى ليس هو المدلول المطابقي للآية، ولا من اللوازم البيّنة بالمعنى الأخصّ لها، كي يكون مدلولاً التزاميّاً لها، بل من لوازمها البيّنة بالمعنى الأعمّ؛ لأنّ الوصول إلى مثل هذا المعنى يستلزم ـ إضافةً إلى تصوّر معنى الآية ـ تصوّر بعض المطالب الأُخرى، وهي:

1 ـ إنّ موضوع هذه الآية هم أفرادٌ عاديّون؛ إذ الخطاب فيها موجّهٌ إلى المشركين والكافرين المنكرين للنبوّة، وهؤلاء أفرادٌ عاديّون.

2 ـ إنّ إدراك عدم الاختلاف في القرآن يستلزم فهم معاني آياته.

3 ـ إنّ إمكانيّة إدراك المشركين والكافرين لعدم وجود الاختلاف في القرآن وأنّه منزلٌ من الله تعالى، يتوقّف على كون القرآن قابلاً للفهم من قبل الأفراد العاديّين.

ـ وفي تفسير آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ...﴾[1]، قال المؤلّف بعد توضيح مفردات الآية وبيان معناها: «وقد أمضى الله سبحانه في هذه الآية أصل العمل بالخبر»، ثمّ اختتم تفسيره للآية بالقول: «ففي الآية إثبات ما أثبته العقلاء، ونفي ما نفوه في هذا الباب».[2] ويظهر من مجموع كلام المؤلّف في تفسير هذه الآية، وخصوصاً ما جاء في العبارتين اللتين نقلناهما توّاً، أنّه قد استفاد من هذه الآية إمضاءها مطلبين اتّفق العقلاء على صحّتهما، هما:

---

(1) سورة الحجرات 49: الآية 6.

(2) **الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن**، ج 18، ص 311 ـ 312.

1 ـ عدم حجّيّة خبر الفاسق ومَن لا يُعتمد عليه، ومن ثمّ عدم ترتيب الأثر عليه.

2 ـ حجّيّة الخبر إذا كان متّصفاً بالوثوق النوعي، ومن ثمّ إمكانيّة الاعتماد عليه.

وبغضّ النظر عن صحّة هذه الاستفادة أو عدمها، فإنّ تفسيره لهذه الآية يبيّن أنّه كان ملتفتاً إلى الدلالة المفهوميّة للكلام أيضاً عندما بيّن المطالب المستفادة من الدلالة المفهوميّة للآيات؛ إذ إنّ تقرير المطلب الثاني هو ثمرة لمفهوم الآية.

بحث

تعتبر مراعاة المؤلّف لمعطيات هذه الدلالات من نقاط قوّة تفسير، إلّا أنّ هنا ملاحظتين تجدر الإشارة إليهما والبحث فيهما، هما:

1 ـ لم يتمّ بيان مفاد هذا النوع من الدلالات في جميع الآيات، مثل:

ـ إنّ منطوق جملة ﴿. . . وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ . . .﴾[1] يدلّ على أنّ طعام ولباس الأُمّ التي ترضع وليدها يقع على عاتق أبي الولد، وهو يدلّ بالدلالة المفهوميّة على أنّ تأمين مصاريف الولد أيضاً تقع على عاتق الوالد؛ لأنّه في الوقت الذي تقع فيه مصاريف الأُمّ على الوالد بسبب إرضاعها لولده، فمن باب أولى أن تقع مصاريف الولد نفسه على والده.

(1) سورة البقرة 2: الآية 233.

إلّا أنّ المؤلّف لم يشر إلى هذا المطلب الذي هو من دلالات الكلام المفهوميّة[1].

ـ إنّ آيـة ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً . . .﴾[2] تدلّ دلالة مطابقيّة على أنّ من طلّق زوجته التي لم يعيّن لها مهراً في عقد زواجها، لا يعدّ مذنباً. كما تدلّ دلالةً التزاميّة على أنّ مثل هذا الطلاق هو طلاقٌ صحيح أيضاً.

وهي تدلّ دلالةً إشاريّة على أنّ عقد الزواج الدائم الخالي من المهر، هو عقدٌ صحيح؛ إذ مع تصوّر صحّة الطلاق من دون مهر، وعقد الزواج بدون مهر، والنسبة بين الاثنين؛ تتّضح صحّة عقد الزواج الدائم دون مهر أيضاً.

وقد بيّن المؤلّف في تفسيره لهذه الآية دلالتيها المطابقيّة والالتزاميّة اللتين هما عدم ارتكاب الذنب بالطلاق وصحّته، إلّا أنّه لم يشر إلى دلالتها الإشاريّة، أي صحّة عقد الزواج الدائم الخالي عن المهر[3].

ـ إنّ آية ﴿. . . وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ . . .﴾[4]، تدلّ دلالةً مطابقيّة على أنّ كفّارة قتل الخطأ هي تحرير عبدٍ مؤمن. ورغم أنّ عبارة «رقبة مؤمنة» مطلقةٌ غير مقيّدة بعبارة «مملوكة له»، إلّا أنّ توقّف الصحّة الشرعيّة لتحرير العبد المؤمن على كونه مملوكاً لمَن حرّره، يوضح أنّ مثل هذا القيد مراد الله تعالى أيضاً؛ ومن هنا فإنّ للآية دلالة

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 240 ـ 241.

(2) سورة البقرة 2: الآية 236.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 44.

(4) سورة النساء 4: الآية 92.

اقتضائيّة على أنّ العبد المؤمن الذي يحرّره القاتل بعنوان الكفّارة يجب أن يكون ملكاً لذلك القاتل نفسه. ولم يتطرّق المؤلّف في تفسيره لهذه الآية إلى بيان هذه الدلالة[1].

2 ـ وفي بعض موارد هذا التفسير، ذكر المؤلّف نقاطاً حول بعض الآيات معتمداً في ذلك على بعض هذه الدلالات، إلّا أنّ التدقيق يظهر أنّ الآيات ليس لها أيّ شكلٍ من أشكال الدلالة على تلك النقاط. مثل:

إنّه استفاد من آية ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[2]، فإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً، استفاد منها مطلبين آخرين:

أ ـ إنّ بعض آيات القرآن تفسّر بعضها الآخر.

ب ـ إنّ القرآن كتابٌ لا يقبل النسخ ولا الإبطال ولا التكميل ولا التهذيب ولا حكومة أيّ حاكمٍ عليه؛ لأنّ الكتاب الذي يقبل مثل هذه الأُمور يجب أن يقبل نوعاً من التحوّل والتغيّر. وبما أنّ القرآن لا يقبل الاختلاف؛ فهو لا يقبل التحوّل والتغيّر أيضاً، ومن ثمّ فهو لا يقبل النسخ والإبطال وأمثال ذلك؛ ويلزم من ذلك أن تكون الشريعة الإسلاميّة خالدة إلى يوم القيامة[3].

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 39.

(2) سورة النساء 4: الآية 82.

(3) وهذا نصّ عبارته: «وقد تبيّن من الآية: **أوّلاً**: إنّ القرآن ممّا يناله الفهم العادي. **وثانياً**: إنّ الآيات القرآنيّة يفسّر بعضها بعضاً. **وثالثاً**: إنّ القرآن كتابٌ لا يقبل نسخاً ولا إبطالاً ولا تكميلاً ولا تهذيباً ولا أيّ حاكم يحكم عليه أبداً؛ وذلك أنّ ما يقبل شيئاً منها لا مناص من كونه يقبل نوعاً من التحوّل والتغيّر بالضرورة. وإذا كان القرآن لا يقبل الاختلاف؛ فليس يقبل التحوّل والتغيّر، فليس يقبل نسخاً ولا إبطالاً ولا غير ذلك. ولازم ذلك أنّ الشريعة الإسلاميّة مستمرّة إلى يوم القيامة». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 20 ـ 21.

ومن الواضح أنّ المطلبين المذكورين، لا يمثّلان المدلول المطابقي لمنطوق الآية، ولا المدلول المطابقي لمفهومها. إنّ ما يدلّ عليه مفهوم الآية هو عدم وجود أيّ نوعٍ من أنواع الاختلاف في القرآن. وهذان المطلبان اللذان استفادهما المؤلّف من مفهوم الآية بحسب الظاهر، ليسا من اللوازم البيّنة لمفهوم الآية بالمعنى الأخصّ كي يكونا مدلولاً التزامياً لها؛ إذ إنّ تصوّر عدم وجود الاختلاف في القرآن لا يولّد في الذهن هذين المطلبين.

إذن، فلو كان للآية دلالة على هذين المطلبين، فإنّها دلالة إشاريّة؛ لعدم إمكانيّة تصوّر أيٍّ من الدلالات الأُخرى للكلام في ما يخصّ هذين الموردين. ومع ذلك، فإنّ التدقيق يبيّن أنّ الآية ليس لها حتّى دلالة إشاريّة على هذين المطلبين؛ لأنّ الدلالة الإشاريّة تتحقّق في حالة كون هذين المطلبين لازمين عقليّين ـ لازمين بيّنين بالمعنى الأعمّ، أو لازمين غير بيّنين ـ لعدم وجود الاختلاف في القرآن، وليس الأمر كذلك، بل إنّ عدم وجود الاختلاف أعمّ من هذين المطلبين.

أمّا بالنسبة للمطلب الأوّل، فإنّ ما يلزم من عدم وجود الاختلاف في القرآن هو عدم وجود أيّ آيةٍ في القرآن تتعارض وتخالف آيةٍ أُخرى فيه. أمّا أنّ بعض آياته تفسّر بعضها الآخر، فهو ممّا لا يتوقّف عليه عدم وجود الاختلاف؛ إذ من الممكن أن لا تكون الآيات مفسّرة لبعضها البعض، ومع ذلك لا يوجد بينها أيّ تعارض.

وأمّا بالنسبة إلى المطلب الثاني، فإنّ عدم وجود الاختلاف لا يتعارض مع النسخ؛ إذ من الممكن أن تكون جميع مطالب أحد الكتب متناسقة وينعدم وجود التناقض بين أقسامه، إلّا أنّ المصلحة لا تقتضي

العمل به إلى الأبد، بل تقضي بنسخه بعد انقضاء مدّة العمل به. وقد كان هذا هو الوضع بالنسبة إلى الكتب السماويّة السابقة، فمع كون جميع مطالبها صحيحة، وانعدام أيّ اختلافٍ بين مطالبها، إلّا أنّها نُسخت. وفي القرآن الكريم أيضاً يوجد الناسخ ويوجد المنسوخ، لكنّها لا تعتبر آيات متعارضة في ما بينها أو متناقضة. بل يمكن القول بإمكانيّة انعدام أيّ اختلاف وتعارض بين المطالب والفصول المختلفة لكتابٍ ما، مع نقصان بعض مطالبه أو بطلانها واحتياجها إلى الإتمام والإصلاح. والأكيد أنّ ساحة القرآن الكريم منزّهة عن أيّ نقصان أو بطلان أو ما شابه ذلك من أُمور، وأنّه كتابٌ خالد لا يقبل النسخ، واستمرار هدايته للبشر حتّى يوم القيامة؛ لكنّ هذه الآية لا دلالة لها على ذلك.

باطن القرآن في الميزان

لقد حقّقنا في محلّه أنّ للقرآن الكريم ـ مضافاً إلى معانيه الظاهريّة التي يمكن للجميع فهمها في إطار القواعد الأدبيّة والأُصول العقلائيّة للمحاورة ـ معانٍ باطنيّة أيضاً، وهي ما يشار إليها بعناوين (الباطن) أو (بطن القرآن)[1]. وقد اختلفت آراء المفسّرين وعلماء العلوم القرآنيّة ومحقّقي علم الأُصول حول ماهيّة باطن القرآن، وما هو المقصود منه. وبما أنّ أهمّ ما يستند عليه لإثبات وجود الباطن للقرآن هو الروايات ـ وهو ما بيّنّاه في فصل المدرسة الباطنيّة المحضة[2] ـ فإنّ تعريفه وصفاته يجب استخراجهما من الروايات أيضاً. وقد خلصنا من بحثنا هناك إلى أنّ في الروايات تعريفين لباطن القرآن، وأنّ المعاني الباطنيّة على نوعين:

---

(1) انظر: البابائي، علي أكبر، **باطن القرآن**، مجلّة معرفت، العدد 26، خريف سنة 1993م.

(2) انظر: الصفحة 11 ـ 13 من كتابنا هذا.

ففي بعض الروايات، فسّر الباطن بتأويل القرآن. ومن خلال ما ورد من أوصاف له في الروايات وبعض الآيات يتّضح أنّ المعاني الباطنيّة هي معانٍ ومعارف أبعد من الدلالات العرفيّة للكلام، وأنّها هي مراد الله من الحروف والكلمات والجمل والآيات القرآنيّة، وأنّ من يعرفها هم الراسخون في العلم فقط، أي **الرسول (ص) والأئمّة المعصومون (ع)**، أمّا غيرهم فلا سبيل أمامهم لفهم ذلك الباطن إلّا من خلال الاستماع والتعلّم من هؤلاء الراسخين في العلم.

وفي بعضها الآخر، عُرّف باطن القرآن بشكلٍ آخر ومعنىً مختلف[1]. وطبقاً لهذا المعنى فإنّ باطن القرآن هم الأفراد الذين لم تنزل الآيات فيهم بشكلٍ مباشر، إلّا أنّ كون صفاتهم مشابهةً لصفات بعضها الآخر من كان مورداً لنزول الآية، فإنّ الآيات تجري فيهم أيضاً. وبعبارةٍ أُخرى، إنّ باطن القرآن هو مصاديقه التي تنطبق الآيات عليها من خلال تنقيح مناطها وإلغاء خصوصيّاتها وتعميمها.

ومن الواضح أنّ هذا النوع من المعاني الباطنيّة لا يخرج عن الدلالات العرفيّة للكلام؛ لأنّ العقلاء أيضاً عندما يسمعون كلاماً وقصّة مثل القرآن وقصصه يجرون مثل هذا التطبيق والتعميم عليه لغرض أخذ العبرة والوعظ.

ومن هنا يقع هذا النوع من المعاني الباطنيّة في دائرة اهتمام التفسير ووظائف المفسّرين تماماً كما هو الأمر مع المعاني الظاهريّة للقرآن. أمّا

---

(1) روي عن حمران بن أعين أنّه قال: «سألت أبا جعفر(ع) عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا مثل أعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أُولئك». الصدوق، **معاني الأخبار**، ص 259.

فهم وبيان النوع الأوّل من المعاني الباطنيّة التي تذهب أبعد ممّا تذهب إليه الدلالات العرفيّة للكلام، فهو ممّا يختصّ به الراسخون في العلم، أي رسول الله (ص) والأئمّة المعصومون (ع)، وذلك:

أوّلاً: لعدم وجود الدليل على قدرة غيرهم على فهم تلك المعاني وتفسيرها.

وثانياً: إنّ فهم هذا النوع من المعاني القرآنيّة يحتاج إلى معرفة أسرار ورموز ليست ضمن القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، كما أنّ الذي تفيده الآية وبعض الروايات من اختصاص علم الباطن وتأويل القرآن برسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، وهذا بدوره يعني عدم وجود شخص آخر غيرهم يعرف تلك الأسرار والرموز اللازمة لفهم تلك المعاني.

إذن، فمفسّرو القرآن العاديّون الذين يجهلون أسرار فهم هذا القسم من معاني القرآن ورموزه، يجب عليهم الامتناع عن ذكر هذا النوع من المعاني الباطنيّة إذا كانت مستندة إلى آراء البشر واستحسانات ذوقهم، وأن يقتصروا في ما يذكرونه من معانٍ خارجة عن الدلالات العرفيّة للكلام باعتبار أنّها معانٍ باطنيّة للآيات على تلك المعاني المستندة إلى الروايات المعتبرة عن رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين(ع).

وقد راعى مؤلّف تفسير الميزان هذه القاعدة، فرغم اعتقاده بوجود الباطن للقرآن[1]، إلّا أنّه لم يقحم نفسه في تفسير باطن القرآن في مباحثه

(1) صرّح المؤلّف في بحثه الروائي للآيات 130 ـ 134 من سورة البقرة: «إنّ للآيات القرآنيّة بواطن تنطبق على موارد لا تنطبق عليها ظواهرها». الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 308.

التفسيريّة، وامتنع عن ذكر المعاني الخارجة عن الدلالات العرفيّة للكلام باعتبارها معانيَ باطنيّة للآيات. وأمّا ما ذكره في بعض الموارد من نقاطٍ استفادها من الآيات ولم تكن الآيات دالّة عليها بأيٍّ من الدلالات العرفيّة، فقد كان ذلك من باب الاشتباه في فهم المدلول العرفي وتفسير ظاهر الآيات، لا من باب بيان المعاني الباطنيّة للآيات[1].

أمّا في بحوثه الروائيّة، ففي ذيل الروايات التي تتحدّث عن معانٍ أوسع من المدلول العرفي للآيات، فقد كان يشير إلى أنّ هذا من المعاني الباطنيّة للقرآن. ومن أمثلة ذلك:

ـ عند تفسير آية ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِي بَـٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَـٰهِرَةً﴾[2] قال إنّ مرجع ضمير «بينهم» هو قوم سبأ الوارد ذكرهم في الآية السابقة لهذه الآية، والقرى المباركة هي قرى الشام، والقرى الظاهرة هي القرى القريبة من بعضها البعض بحيث يمكن رؤية كلّ واحدة منها من القرية المجاورة لها[3].

لكنّه في البحث الروائي قال:

وورد في عدّةٍ من الروايات أنّ القرى التي بارك الله فيها هم أهل بيت

---

(1) في تفسير الآيات 106 ـ 108 من سورة هود، وعند بحثه في أحد الوجوه التي ذكرها لمعنى الآيات، وبعد بيانه لعدم موافقة ذلك الوجه مع السياق، قال: «نعم، هو معنى صحيح في نفسه في باطن القرآن». المصدر نفسه، ج 11، ص 28. وصحيح أنّه تحدّث في هذا العبارة عن المعنى الباطن دون ذكر الرواية الدالّة عليه، ولكنّه لم يورد هنا معنىً بعنوان المعنى الباطني للآية، وكان يقصد من ذلك أنّ هذا الوجه يمكن أن يكون له معنىً صحيح في باطن القرآن.

(2) سورة سبأ 34: الآية 18.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 16، ص 356.

النبيّ (ص)، والقرى الظاهرة هم الوسائط بينهم وبين الناس من حَمَلَة أحاديثهم وغيرهم.

وهو من بطن القرآن، وليس من التفسير في شيء[1].

ـ وعند تفسير ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾[2] فسّر «النبأ العظيم» بأنّه خبر القيامة وبعث الناس بعد الموت قائلاً إنّ ذلك يقتضيه سياق الآية[3].

إلّا أنّه قال في بحثه الروائي: «في بعض الأخبار أنّ النبأ العظيم عليّ (ع)، وهو من البطن»[4].

ـ وفي البحث الروائي لآية ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ...﴾[5] نقل عن تفسير القمّي رواية عن أحدهما (ع) ـ أي **الإمام الباقر** (ع) أو **الإمام الصادق** (ع) ـ وعن معاني الأخبار عن **الإمام الصادق** (ع) أنّه قال: «الصبغة هي الإسلام»، واعتبر ذلك مطابقاً للظاهر المستفاد من سياق الآيات. كما أورد رواية أُخرى عن الكافي ومعاني الأخبار عن **الإمام الصادق** (ع) أنّه قال: «صبغ المؤمنين بالولاية في الميثاق»، وقال إنّ ذلك من باطن الآية[6].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ص 368.
(2) سورة النبأ 78: الآيتان 1 ـ 2.
(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 20، ص 159.
(4) المصدر نفسه، ص 163.
(5) سورة البقرة 2: الآية 138.
(6) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 315. وهناك بعض آخر من تلك الموارد في ج 4، ص 178؛ ج 5، ص 188؛ ج 8، ص 290؛ ج 9، ص 129، 216.

بحث

إنّ رؤية المؤلّف وطريقة تعامله مع باطن القرآن في تفسيره تتّسم بنقاطٍ من القوّة وأُخرى من الضعف، نشير إليها في ما يلي:

نقاط القوّة:

1 ـ امتناعه عن ذكر المعاني الباطنيّة للآيات المبنيّة على أساس الذوق العرفاني والاستحسانات البشريّة وأمثال ذلك، حيث تعدّ من نقاط قوّة أُسلوبه التفسيريّ؛ لأنّ ذكر هذا النوع من المعاني للآيات يقع خارج إطار القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، ولا نملك الشاهد ولا الدليل على أنّ مثل هذا المعنى هو مراد الله تعالى من كلامه الحكيم.

2 ـ إنّ اعتقاده بأنّ للقرآن الكريم ـ مضافاً إلى معانيه الظاهرة ـ معانيَ باطنيّة أيضاً؛ أدّى إلى نظره بواقعيّة إلى بعض الروايات التي أوردها والتي تبيّن معانيَ أو مصاديق للآيات ليست عرفيّة ولا ممّا يتمكّن عامّة الناس من فهمها، فلم ينظر إليها نظرة الإنكار ولا اعتبرها مختلقة، وبيّن معانيها في بحوثه الروائيّة. وهذا أيضاً يمكن عدّه من نقاط قوّة نظرة المؤلّف إلى باطن القرآن والروايات المبيّنة له؛ لأنّها تتطابق مع الكثير جدّاً من روايات الفريقين.

نقاط الضعف:

1 ـ إنّ تعريف المؤلّف ووصفه لباطن القرآن في بعض البحوث الروائيّة في كتاب الميزان لا يغطّي جميع أقسام باطن القرآن؛ إذ طبقاً لهذا التعريف فإنّ جميع أقسام الباطن يمكن فهمها أيضاً من قبل غير

رسول الله (ص) **والأئمّة المعصومين** (ع)، وإنّ باطن القرآن يقع ضمن دائرة وحدود التفسير أيضاً.

وهذا التعريف لا يتناسب مع خصائص باطن القرآن التي يمكن استفادتها من الروايات وبعض الآيات القرآنيّة.

وفي البحث الروائي للآيات 7 ـ 9 من سورة آل عمران، وضمن إشارته إلى انطباق بعض الآيات على المصاديق الدقيقة والمصاديق الأدقّ منها، مثل انطباق آيات المنافقين على الفاسقين من المؤمنين، وانطباقها بمعنىً أدقّ على أهل المراقبة والذكر والحضور في تقصيرهم وتساهلهم في ذكر الله، وانطباقها بمعنىً أكثر دقّة من ذلك على أهل المراقبة والذكر من جهة قصورهم الذاتي في أداء حقّ الربوبيّة، يقول المؤلّف:

ومن هنا يظهر:

أوّلاً: إنّ للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب أهله ومقاماتهم. وقد صوّر الباحثون عن مقامات الإيمان والولاية من معانيه ما هو أدقّ ممّا ذكرناه.

وثانياً: إنّ الظهر والبطن أمران نسبيّان، فكلّ ظهر بطنٌ بالنسبة إلى ظهره، وبالعكس [أي ظهرٌ بالنسبة إلى بطنه]، كما يظهر من الرواية التالية[1].

ونعلم من هذا الكلام أنّه يرى أنّ باطن الآيات هو المصاديق الدقيقة والأدقّ لمعاني الآيات؛ فالفاسقون من المؤمنين هم المرتبة الأُولى من باطن آيات المنافقين، وأهل المراقبة والذكر هم المرتبة الأدقّ لباطن تلك الآيات من جهة تقصيرهم وتساهلهم في الذكر، وهم أيضاً المرتبة الأكثر

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 73.

دقّة من باطن تلك الآيات بملاحظة قصورهم الذاتي في أداء حقّ الربوبيّة[1]. لكن، وبصرف النظر عن المناقشة في صغرى دلالة الآيات على المصاديق والمراتب المذكورة، فإنّ الإشكال الأساسي هو أنّ باطن القرآن لو كان منحصراً بهذا المعنى، فإنّ هذا المعنى وهذا التعريف لا يتضمّنان جميع معاني باطن القرآن؛ إذ ـ وكما سبق بيانه في فصل المدرسة الباطنيّة المحضة، ومرّت الإشارة إليه في بداية هذا البحث ـ فإنّ باطن القرآن قد عرّفته الروايات بنوعين من التعريف، وعلى أساس هذين التعريفين تكون المعاني الباطنيّة للآيات أيضاً على نوعين:

أ ـ إنّها معانٍ ومعارف أبعد من الدلالات العرفيّة للكلام، يريدها الله تعالى من الحروف والكلمات والجمل والآيات القرآنيّة، ولا يعلمها إلّا الراسخون في العلم، وهم رسول الله (ص) والأئمّة المعصومون (ع).

ب ـ إنّها مصاديق يجري تعميم الآيات وتطبيقها عليها من خلال تنقيح مناطها وإلغاء خصوصيّاتها. ولو تمسّكنا بتعريف المؤلّف لانحصر باطن القرآن بالنوع الثاني فقط، ممّا ينتج عنه بقاء قسم عظيم من المعاني الباطنيّة الواردة في الروايات للآيات القرآنيّة خارج دائرة التعريف. ومن نماذج ذلك:

ـ كيف يمكن من تحليل المعنى الظاهر لآية ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى

---

(1) وقد ذكر العلاّمة الطباطبائي في كتابه قرآن در اسلام ما يشبه هذا الكلام أيضاً في تعريف ظاهر وباطن القرآن. وقد أشار هناك إلى معنى الآية 36 من سورة النساء 4 «وَاعْبُدُوا اللهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً»، فقال إنّ ظاهرها هو النهي عن العبادة المتعارفة للأصنام، وأنّ باطنها هو النهي عن عبادة غير الله، وباطن ذلك الباطن هو النهي عن اتّباع هوى النفس، وباطن هذا الباطن هو النهي عن الغفلة عن الله والالتفات إلى غيره. انظر: قرآن در اسلام، ص 20 ـ 21.

ٱلَّتِي بَٰرَكۡنَا فِيهَا قُرٗى ظَٰهِرَةٗ...﴾ معرفة أنّ أهل البيت (ع) مصداق ومرتبة من مراتب معنى «القرى التي باركنا فيها»، وأنّ العلماء الوسائط بينهم وبين الناس هم مصداق ومرتبة من مراتب معنى «القرى الظاهرة»؟!

ـ وكيف يمكن من تحليل المعنى الظاهر لآية «النَّبَإِ العَظِيم» ـ والذي هو خبر القيامة وبعث الأموات بعد موتها ـ معرفة أنّ النبأ العظيم هو ولاية عليّ بن أبي طالب؟

والإشكال الآخر ـ على تعريف المؤلّف لباطن القرآن ـ هو أنّه يرى نسبيّة ظاهر وباطن الآيات القرآنيّة وتعدّد مراتبهما، وأنّ أحد المعاني يعتبر بطناً بالنسبة للمرتبة الأكثر ظهوراً منه، ويعتبر ظهراً بالنسبة للمرتبة الأكثر باطنيّة منه. وهو ادّعاء لا يسنده دليلٌ معتبر[1]، ولا يناسب العديد من المعاني الباطنيّة المذكورة في الروايات.

إنّ الكثير من المعاني الباطنيّة، هي معانٍ مفردة في عرض المعنى الظاهري للآيات، وليست متعدّدة وبعضها في طول البعض الآخر كي يمكن تصوّر نسبيّتها.

لا يقال: إنّ السيّد **الطباطبائي** لم يصرّح بأنّ جميع المعاني الباطنيّة للقرآن طوليّة ونسبيّة، فيمكن أن يكون للآيات عدّة معانٍ بعضها في عرض الآخر، ويكون لكلّ واحد من المعاني سلسلة من المعاني الطوليّة.

لأنّا نقول: إنّ ظاهر كلامه في كتاب اسلام در قرآن والمجلّد الثالث

---

(1) إنّ رواية «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن» ظاهرةٌ في هذا المدّعى، إلّا أنّنا لم نجدها في المصادر الروائيّة، وقد جاءت في مقدّمة تفسير الصافي دون سند الفيض الكاشاني، المولى محسن، **تفسير الصافي**، ج 1، ص 59، المقدّمة الثامنة، فتكون غير معتبرة السند.

من الميزان هو أنّ جميع المعاني الباطنيّة للقرآن طوليّة ونسبيّة[1].

وأمّا إذا كان ما يقصده هو غير ذلك، فكان الأجدر أن يشير في حديثه عن ظاهر وباطن القرآن إلى أنّه من الممكن أحياناً أن يكون للآيات معنىً باطنيّ في عرض معناها الظاهريّ، وأن يكون لكلّ واحدٍ من هذين المعنيين أيضاً سلسلة من المعاني الطوليّة في عرض بعضها البعض. وعلى أيّ حال، ففي كلامه عند تعريف ظاهر وباطن القرآن نوعٌ من القصور.

2 ـ ذكرنا في فصل المدرسة الباطنيّة المحضة أنّ معيار صحّة المعاني الباطنيّة للآيات هو واحدٌ من أمرين:

إمّا أن يكون المعنى ضمن إطار أحد الدلالات العرفيّة للكلام، أو أن تكون هناك رواية معتبرة يمكن الاعتماد عليها منقولة عن رسول الله (ص) أو أحد الأئمّة المعصومين (ع) وتخبرنا عن إرادة هذا المعنى[2].

وبناءً على ذلك، فإنّ المعاني الباطنيّة المذكورة في الروايات لو كانت أبعد من الدلالات العرفيّة للآيات؛ فعند ذلك يجب التوقّف في قبولها ونسبتها إلى الله تعالى إلّا في حالة الاطمئنان بصحّة سندها وصدورها، أمّا المعاني الواردة في الروايات المرسلة والضعيفة والتي لا سند معتبر لها فلا يمكن اعتبارها معانيَ باطنيّة للآيات ونسبتها إلى الله تعالى.

أمّا مؤلّف هذا التفسير فقد أورد في بحوثه الروائيّة المعاني المذكورة في الروايات دون الإشارة إلى حالة سندها وكيفيّة صدورها باعتبارها من المعاني الباطنيّة للآيات. ومن أمثلة ذلك:

---

(1) انظر: الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 20 ـ 21؛ المؤلّف نفسه، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 73.

(2) انظر: بحث (معيار صحّة تفسير باطن القرآن) في الصفحات 20 ـ 22 من كتابنا هذا.

ـ في البحث الروائي للآيات 135 ـ 141 من سورة البقرة قال:

وفي الكافي والمعاني عن **الصادق** (ع)، قال: صبغ المؤمنين بالولاية في الميثاق.

أقول: وهو من باطن الآية...[1].

ـ وفي البحث الروائي للآيات 2 ـ 6 من سورة النساء، وعند حديثه عن الآية ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ...﴾[2]، نقل رواية عن الإمام الصادق (ع) يقول فيها: «إذا رأيتموهم يحبّون آل **محمّد** (ص) فارفعوهم درجة»، ثمّ علّق على الرواية بقوله:

أقول: وهو من الجري من باطن التنزيل؛ فإنّ أئمّة الدين آباء المؤمنين، والمؤمنون أيتام المعارف عند انقطاعهم عنهم. فإذا صحّ انتسابهم إليهم بالحبّ فليُرفعوا درجةً بتعليم المعارف الحقّة التي هي ميراث آبائهم[3].

ـ وفي البحث الروائي للآيتين 4 و5 من سورة المائدة، قال أيضاً:

وفي البصائر عن **أبي حمزة**، قال: سألت **أبا جعفر** (ع) عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[4]؟ قال: تفسيرها في بطن القرآن: ومن يكفر بولاية **عليّ**، وعليّ هو الإيمان.

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 315.

(2) سورة النساء 4: الآية 6.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 178.

(4) سورة المائدة 5: الآية 5.

أقول: هو من البطن المقابل للظهر. . .[1]. وقد كان من الأنسب في مثل هذه الموارد:

إمّا توضيح الدلالة العرفيّة للآيات على هذه المعاني، بما يغني عن اعتماد القول بإرادة هذه المعاني من الآيات على الروايات. أو بيان سند وصدور هذه الروايات كي يُعلم ما لها من الاعتبار ومدى إمكانيّة الاعتماد عليها. وغنيّ عن البيان أنّ المؤلّف نفسه أيضاً لا يجزم باعتبار المعنى الوارد في الروايات غير المعتبرة ـ إذا ذهب إلى أبعد من الدلالة العرفيّة للآيات ـ هو المعنى الباطني لها، ولو فعل ذلك وقال بأنّه هو المعنى الباطني للآيات فإنّ ذلك مبنيّ على افتراضه صحّة وصدور تلك الرواية. وعلى أيّ حال، فنقطة الضعف هذه موجودة في بحوثه الروائيّة، وقد كان عليه مل ء ذلك الفراغ في التحقيق.

خلاصة البحث

ظهر من دراستنا وبحثنا للنماذج التي تقدّمت من أُسلوب المؤلّف في التفسير أنّ المدرسة التفسيريّة للمؤلّف هي المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن بمعناها الثالث، أي الاستعانة بالقرآن نفسه أكثر من غيره في عمليّة التفسير، مع عدم إغفال سائر القرائن والأُمور التي يكون لها دور مؤثّر في عمليّة تفسير الآيات.

كما أنّ هذا التفسير قد التزم بالقواعد التفسيريّة الضروريّة إلى حدٍّ كبير، وبذلك فهو يتضمّن الكثير من نقاط القوّة، وإن كانت تشوبه أيضاً بعض النواقص التي لا يخلو منها عمل الإنسان غير المعصوم.

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 218.

أضواء البيان في تفسير القرآن

ومن بين التفاسير الاجتهاديّة الأُخرى التي تفسّر القرآن بالقرآن تفسير أضواء البيان في إيضاح القرآن الذي كتبه **محمّد أمين الشنقيطي** في القرن الرابع عشر وطبع عدّة مرّات حتّى الآن[1]. وقد طبعته دار إحياء التراث العربي في بيروت في 3312 صفحة موزّعة على ستّة مجلّدات، بينما طبعته دار الكتب العلميّة في 10 مجلّدات ضمّت 4431 صفحة، وقد تمّ في الطبعتين استخراج مصادر الروايات والإشارة إليها في الهوامش.

يتضمّن هذا الكتاب تفسير جميع السور القرآنيّة، إلّا أنّه لم يفسّر جميع الآيات لكلّ سورة، ولا يفسّر جميع الكلمات أو الجُمل للآية الواحدة، بل ينتخب قسماً من الآيات والعبارات ويفسّرها.

ويمكن الإشارة ـ كنموذج على ذلك ـ إلى تفسير سورة الحمد، حيث لم يفسّر «بسم الله الرحمن الرحيم» ولا الآية السادسة من السورة، أمّا الآيات الأُخر فاكتفى أيضاً بتفسير بعضٍ من مطالبها[2].

---

(1) يقول البعض إنّ أوّل طبعة من هذا الكتاب كانت سنة 1383 هـ. انظر: الشنقيطي، محمّد أمين، **أضواء البيان**، طبع بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 5، هامش مقدّمة الناشر.

(2) مثال ذلك أنّه في آية ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ ذكر أنّ الألف واللام في «الحمد» هو لاستغراق جميع المحامد دون أن يذكر مستنده في ذلك، وأشار إلى أنّ حمد الله هنا قد جاء خالياً من ظرف الزمان أو المكان لا كما جاء في ثلاث آياتٍ ـ أشار إليها ـ وفيها اقترن الحمد بهما، وقال إنّ الله قد أثنى في هذه الآية على نفسه وقد ضمّنها أمره للعباد بكيفيّة حمدهم له، كما أوضح معنى «العالَم» والمصاديق العينيّة لكلمة «العالَمين» مستنداً إلى بعض الآيات، أمّا كلمات ﴿ٱلۡحَمۡدُ﴾ و﴿لِلَّهِ﴾ و﴿رَبِّ﴾ فلم يتطرّق لتفسيرها ولا ذَكَرَ أيّ كلامٍ عنها.
كما بيّن عند تفسير ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ دلالة هذه الجملة على إثبات عبادة الله ونفي عبادةِ غيره من خلال الإشارة إلى تقديم ﴿إِيَّاكَ﴾ على ﴿نَعۡبُدُ﴾ واستناداً إلى بعض الآيات الأُخرى، لكنّه لم يبيّن معنى العبادة. انظر: الشنقيطي، محمد أمين، **أضواء البيان**، ص 47 ـ 48.

أمّا في تفسير سورة البقرة فقد فسّر جملة «هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» من الآية الأُولى، وجملة «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» من الآية الثانية، وقسماً من الآية السابعة، ثمّ أشار إلى نقطةٍ حول الآية الثامنة، وجملةٍ من الآية 15، منتقلاً منها إلى الآية 18[1]. وعلى هذا المنوال، يكون قسمٌ كبير من جمل وآيات السور القرآنيّة قد بقي دون تفسير[2]. ويتضمّن هذا التفسير في بدايته مقدّمةً للمؤلّف أورد في أوّلها بعض الآيات التي ترغّب في التدبّر في آيات القرآن واتّباع ما يهدي إليه وذمّ الكافرين والمعرضين عنه. ثمّ ذكر أنّ أهمّ أهدافه من تأليف هذا التفسير هما شيئان:

أوّلهما بيان القرآن بالقرآن، وثانيهما بيان الأحكام الفقهيّة الواردة في الآيات القرآنيّة.

كما أنّ المؤلّف في مقدّمته لهذا التفسير وضمن إشارته لما أورده في هذا التفسير ذكر 9 أقسام من الإجمال و23 نوعاً من البيان[3]، ومن ثمّ تناول بالبحث تعريف الإجمال والبيان في اصطلاح علماء علم الأُصول، وذكر مسائلَ ذات صلةٍ بالبيان[4].

وقد طُبع في آخر هذا التفسير أيضاً كتابان آخران للمؤلّف، هما:

---

(1) انظر: الشنقيطي، محمد أمين، **أضواء البيان**، ص51 ـ 53.

(2) على سبيل المثال، في سورة البقرة التي يبلغ مجموع آياتها 286 آية، لم يتمّ تفسير أو الحديث عن أكثر من 95 آية، وبقيت 191 آية دون أن يتناولها من قريبٍ أو بعيد.
وفي سورة آل عمران أيضاً ذات المئتي آية، تمّ تفسير 36 آية منها فقط، ومن آيات سورة النساء البالغة 176 آية اقتصر التفسير على 54 آية منها فقط.

(3) وقد ورد فهرس هذه الأقسام التسعة للإجمال والأنواع الثلاثة والعشرين للبيان في أضواء البيان، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 521، فلاحظه.

(4) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 1، ص 29، 46.

دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، وكتاب منع جواز المجاز في المُنزل للتعبّد والإعجاز، باعتبارهما ملحقَين له[1]. ويتناول الكتاب الأوّل من هذين الكتابين الملحقين وجوه الجمع بين الآيات التي أُثيرت حولها شبهة التعارض، حيث ذكرت هذه الوجوه بترتيب سور وآيات القرآن. أمّا طريقة بيانه لوجه الجمع فغالباً ما تكون بذكر أوّل آية من الآيات التي توجد شبهةُ تعارضٍ بينها وبين غيرها من الآيات التي تليها[2]، إلّا أنّه أحياناً يذكر الآيات المتأخّرة ويشير إلى شبهة تنافيها مع ما سبقها من آيات ويعمل على رفع هذا الشبهة؛ خصوصاً عندما تكون الشبهة مطروحة حول الآيات المتأخّرة[3].

أمّا الكتاب الثاني من هذين الكتابين، فهو مكرّس لنفي وجود المجاز في القرآن، وأنّ جميع القرآن حقيقة، وأنّ القول بالمجاز هو

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 6، ص 213، 412.

(2) ومن نماذج ذلك أنّه ذكر آية «ذَلِكَ الكِتَابُ» الواردة في أوّل سورة البقرة وقال: إنّ الله في هذه الآية قد أشار إلى القرآن بلفظ الإشارة البعيدة، وفي آيات أُخرى ـ مثل ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ . . .﴾ سورة الإسراء 17: الآية 9؛ و﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ. . .﴾ سورة النمل 27: الآية 76؛ و﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ . . .﴾ سورة الأنعام 6: الآية 92؛ و﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ. . .﴾ سورة يوسف 12: الآية 3 ـ أشار إليه بلفظ الإشارة القريبة. ثمّ قال: وللجمع بين هذه الآيات وجوه. ثمّ ذكر ثلاثة أوجه للجمع بينها. انظر: المصدر نفسه، ج6، ص217.

(3) ومن نماذج ذلك، شبهة تنافي ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ سورة الكافرون 109: الآية 3؛ و﴿. . . وَمِنْ هَٰٓؤُلَآءِ مَن يُؤْمِنُ بِهِۦ. . .﴾ سورة العنكبوت 29: الآية 47، حيث ردّ على هذه الشبهة عند الحديث عن الآية الثالثة من سورة الكافرون. انظر: المصدر نفسه، ص387.

وكذلك شبهة تعارض الآية الرابعة من سورة الماعون 107، والآيات 42 ـ 43 من سورة المدّثر (74)، إذ أجاب عنها عند الحديث عن الآية الرابعة من سورة الماعون. انظر: المصدر نفسه، ص 386.

وسيلة لنفي الكثير من صفات الكمال والجلال، وأنّ هذا الكتاب هو لنصيحة المسلمين وتحذيرهم من نفي صفات الكمال والجلال التي أثبتها الله تعالى.

وقد شغل هذان الكتابان الملحقان 304 صفحات شكّلت المجلّد العاشر لهذا التفسير في طبعة دار الكتب العلميّة.

وفي هذه الطبعة أيضاً رسالة قصيرة بقلم المؤلّف في بيان الناسخ والمنسوخ، طُبعت ملحقة في آخر المجلّد التاسع. ورغم أنّ تلميذ المؤلّف قد أشار إلى إضافة هذه الرسالة في آخر تتمّة التفسير 1423، إلّا أنّها لم تطبع في طبعة دار إحياء التراث العربي[1]. ويمتاز هذا التفسير في توضيحه لمعاني الكلمات ومراد الآيات باعتماده في ذلك على الآيات القرآنيّة أكثر من أيّ شيءٍ آخر، فكان الغالب على مستنداته أن تكون من آيات القرآن، والنادر فيها أن تكون من الروايات وما شابهها.

ويبدو ذلك جليّاً عند النظر في تفسير سورة الحمد، فقد ذكر فيه أكثر من خمسين آية استشهد بها، بينما لم يتجاوز اعتماده على الروايات أكثر من روايتين.

ورغم أنّ هذا التفسير لم يتناول جميع آيات وكلمات سورة الحمد بالتفسير، ولم يبيّن جميع مطالبها التفسيريّة؛ إلّا أنّه استند إلى آيات وأشار إلى ملاحظات لم ترد حتّى في تفسيرٍ مثل تفسير الميزان الذي ينتمي هو

(1) انظر: الشنقيطي، أضواء البيان، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 6، ص 210؛ وقارن بطبعة دار الكتب العلميّة، ج 9، ص 374.

الآخر إلى نفس المدرسة التفسيريّة[1]؛ وهذا ممّا يجعل مطالعته لا تخلو من فائدة. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه لا يخلو أيضاً من مطالب باطلة لا يمكن القبول بها؛ ممّا يستدعي الدقّة والبحث عند الاستفادة منه.

مصادر هذا التفسير

إنّ ما نقصده بالمصادر هو الكتب التي استفاد منها المفسّر في كتابته لهذا التفسير، وقد كانت جميعها من كتب أهل السنّة، حيث لم تتمّ الاستفادة من أيٍّ من كتب الشيعة. وأهمّ المصادر التفسيريّة لهذا الكتاب هي: جامع البيان **للطبري**[2]، وتفسير القرآن العظيم **لابن كثير**[3]، والجامع لأحكام القرآن **للقرطبي**[4]، وأحكام القرآن **لابن عربي**[5]، ومعالم التنزيل **للبغوي**[6]، وتفسير **الفخر الرازي**[7]، وتفسير **عبد الرزّاق**[8]. أمّا أهمّ المصادر الروائيّة والفقهيّة له فهي: صحيح

---

(1) نذكر على سبيل المثال ما جاء في هذا التفسير عند بيان ما هو المقصود من كلمة «العالمين» في آية ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ حيث استند إلى الآيتين 23 ـ 24 من سورة الشعراء ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ * قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ . . .﴾. انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص 31، ولا نجد مثل هذه الاستفادة في تفسير الميزان.

(2) انظر: على سبيل المثال: المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 1، ص 81، 106 و167.

(3) للاطّلاع على بعض النماذج. انظر: المصدر نفسه، ص 57، 58، 107.

(4) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص 47، 49، 54، 58، 86، 87، 90، 97، 101، 204، 328 ـ 329.

(5) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص 88، 204.

(6) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص 90، 92، 101.

(7) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 43.

(8) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج 1، ص 82.

البخاري[1]، وصحيح **مسلم**[2]، وسنن **الترمذي**[3]، وسنن **النسائي**[4]، وسنن **ابن ماجة**[5]، وسنن **أبي داود**[6]، والموطّأ **لمالك**[7]، ومسند الدارمي[8]، ومعجم **الطبراني**[9]، ومسند **أحمد**[10]، وسنن **الدارقطني**[11]، وسنن **البيهقي**[12]، والمستدرك **للحاكم**[13]، والمصنّف **لابن أبي شيبة**[14]، والمصنّف **لعبد الرزّاق**[15]، وفتح الباري **للعسقلاني**[16]، وشرح المهذّب **للنووي**[17]، والمغني **لابن قدامة**[18]، والأُمّ **للشافعي**[19]، والمختصر **للخليل بن إسحاق المالكي**[20]، وزاد

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص 41، 50، 52، 55، 80، 84، 102، 108.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 45، 52 ـ 56، 108.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 74، 96، 103، 117، 310.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 74، 84، 102، 103، 117.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 96، 103.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص 74، 77، 84، 89، 96، 103، 117.

(7) انظر: المصدر نفسه، ص 74، 78، 91، 102، 103، 106.

(8) انظر: المصدر نفسه، ص 119، 178.

(9) انظر: المصدر نفسه، ص 51، 168.

(10) انظر: المصدر نفسه، ص 49 ـ 52، 75، 103، 117.

(11) انظر: المصدر نفسه، ص 75، 81، 82، 312.

(12) انظر: المصدر نفسه، ص 51، 75، 78، 102، 103، 312، 317.

(13) انظر: المصدر نفسه، ص 75، 103، 188.

(14) انظر: المصدر نفسه، ص 75، 81.

(15) انظر: المصدر نفسه، ص 81، 82، 166، 306.

(16) انظر: المصدر نفسه، ص 50، 81، 83، 84، 188.

(17) انظر: المصدر نفسه، ص 78، 84، 85، 89، 92، 102، 104.

(18) انظر: المصدر نفسه، ص 85، 88، 90، 92.

(19) انظر: المصدر نفسه، ص 76.

(20) انظر: المصدر نفسه، ص 76، 92.

المعاد لابن القيّم[1]. أمّا المسائل الاعتقاديّة فقد اعتمد فيها على منهاج السنّة لابن تيميّة[2].

المؤلّف

إنّ مؤلّف هذا التفسير من أوّله إلى سورة الحشر والكتابين الملحقَين به واللذين طبعا معه، هو **محمّد أمين بن محمّد مختار الشنقيطي**، المتوفّى سنة 1393هـ. أمّا القسم الذي يبدأ من سورة الحشر ويستمرّ حتّى آخر القرآن فهو من تأليف تلميذه **عطيّة محمّد سالم** الذي اتّبع أُسلوب أُستاذه واستفاد من تقريرات دروسه التي ترتبط بهذه السور.

ووفقاً لما جاء في ترجمة المؤلّف[3]، فإنّ محمّد أمين قد ولد سنة 1325هـ[4] في مكان يدعى (تَنْبه) في ناحية (كيفا)[5] الواقعة في (شنقيط)[6]

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص 316، 317، 319.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 48 ـ 49.

(3) انظر: المصدر نفسه، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 9 ـ 26؛ وطبعة دار الكتب العلميّة، ج 10، ص 267، 298.

(4) ورد في الغلاف الخلفي لبعض الطبعات أنّ سنة تولّده هي 1320، إلّا أنّ إحدى تراجمه تذكر أنّ السنة هي 1325هـ. انظر: المصدر نفسه، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 9، بينما تذكر الترجمة الأُخرى أنّ السنة هي 1350هـ. انظر: المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلميّة، ج10، ص275.

(5) تتألّف موريتانيا من منطقة العاصمة وثماني نواحٍ، وكيفا هي الناحية الثالثة منها. انظر: محجوب، محمود، وفرامرز ياوري، **گيتاشناسى كشورها**، ص 328.

(6) قيل: «شنقيط ناحية واسعة في جنوب بلاد المغرب مراكش تقع شرق السنغال الفرنسيّة في أفريقيا الجنوبيّة». **فرهنگ فارسى معين**، ج 6، الأعلام، ص 922.
وهذه العبارة غير دقيقة من جهات عدّة، إذ إنّ شنقيط هي مدينة من أكبر مدن موريتانيا، ولشهرتها عُرف الإقليم الذي تقع فيه بهذا الاسم، بل إنّ موريتانيا نفسها كانت سابقاً تُعرف باسم شنقيط. أمّا عن موقع موريتانيا بالنسبة إلى السنغال فهي تقع في غربها لا شرقها، وأمّا بالنسبة إلى أفريقيا ففي غربها لا في جنوبها. (المترجم).

الجزء الشرقي[1] من دولة موريتانيا[2]. وبعد أن حَفَظ القرآن ودَرَس العلوم الرائجة في منطقته ـ من قبيل الخطّ والتجويد والصرف والنحو والبلاغة والأُصول والفقه المالكي وقسمٍ من التفسير والحديث ـ وأتمّ تحصيلاته؛ اتّجه إلى التدريس والفتوى والقضاء، وأصبح من الأعلام الذين يعتمد عليهم أهالي بلاده وحكّامها. ثمّ ذهب إلى الجزيرة العربيّة لأداء فريضة الحجّ، ونتيجة للقاءاته ومباحثاته مع بعض علماء المدينة المنوّرة قرّر البقاء فيها، وشرع في تدريس تفسير القرآن في المسجد النبوي بأمرٍ من الملك عبد العزيز. أمّا عن تاريخ شروعه في التدريس هناك فلم نجد له ذكراً، إلّا أنّ ما ورد من أنّ سلفه في التدريس في المسجد النبوي هو الشيخ طيّب (المتوفّى سنة 1363هـ)[3]؛ يعني أنّ شروعه في التدريس كان بعد ذلك التاريخ. وقد بقي المؤلّف إلى آخر عمره في الجزيرة العربيّة، مشتغلاً بتدريس التفسير وأُصول الفقه في بعض المؤسّسات العلميّة في الرياض والجامعة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة، مضافاً إلى دروسه في الجامع النبويّ. وقد ألّف الشنقيطي بعض المؤلّفات كان أهمّها أضواء البيان والكتابَين الملحقين به، أي كتاب دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب

---

(1) جاءت هذه العبارة في ترجمة المؤلّف الواردة في طبعة دار إحياء التراث العربي. انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 9. أمّا في ترجمته الواردة في طبعة دار الكتب العلميّة فقد ورد أنّ شنقيط هو اسم قرية في شمال غربي موريتانيا. انظر: المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 10، ص 275.

(2) قال معين: «إنّ موريتانيا هي جمهوريّة إسلاميّة تقع في الساحل الغربي لأفريقيا، مساحتها 1080000 كيلومتر مربّع، تحدّها من الشمال ريو دو أورو قسم من الصحراء الأفريقيّة، ومن الجنوب السنغال، ومن الشرق الصحراء ودولة مالي». **فرهنگ فارسى معين**، ج 6، الأعلام، ص 2042.

(3) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة بيروت ـ دار الكتب العلميّة، ج 10، ص 286.

وكتاب منع جواز المجاز في المُنزل للتعبّد والإعجاز، حيث ألّف الكتب الثلاثة في الجزيرة العربيّة وتمّت طباعتها هناك.

وتوفّي المؤلّف سنة 1393هـ قبل أن يُكمل تفسيره أضواء البيان[1]، فتولّى تلميذ المؤلّف **عطيّة محمّد سالم** ـ تنفيذاً لتوصية **عبد العزيز بن عبد الله بن باز** مفتي السعوديّة المعروف[2] ـ مهمّة إتمامه[3]. وقد تحدّث التلميذ (عطيّة محمّد سالم) عن أُسلوبه في هذا القسم من التفسير، فقال:

لقد كان أوّل عملي في هذا هو تصفّح الأجزاء السبعة المتقدّمة؛ للوقوف على ما فيها من بيان لمسائل عامّة لها صلة بما بقي من الكتاب؛ لإحالة ما يمكن الإحالة عليه، والاستفادة ممّا له تعلّق في ما لم يأتِ الشيخ عليه، وهذا كثير جدّاً، وما من سورة [من السور الباقية] إلّا وفيها ما له ارتباط بمسائل ماضية ومباحث متقدّمة.

وكان هذا في الحقيقة بمثابة الربط بين المتقدّم السابق والمتأخّر اللاحق، وكذلك حصلنا على إملاءات دراسيّة للشيخ [محمّد أمين] رحمة الله تعالى علينا وعليه، كان قد أملاها بالرياض على كثيرٍ من السور

---

(1) جاء في طبعة دار إحياء التراث العربي أنّ وفاته كانت في المدينة المنوّرة. انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 26.
أمّا في طبعة دار الكتب العلميّة فقد جاء أنّ وفاته كانت في مكّة المكرّمة وأنّه دُفن في مقبرة المعلّاة. انظر: المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 10، ص 269.

(2) قيل: إنّه كان صديقاً للمؤلّف طوال 21 سنة، وأنّه كانت للمؤلّف منزلة عالية لديه. انظر: المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 10، ص 268.

(3) وقد شَكَرَ عطيّة في نهاية تفسيره المفتي ابن باز؛ لأنّ اهتمامه وتأكيده على إتمام هذا التفسير كان لهما الأثر الكبير في عمله. انظر: المصدر نفسه، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 6، ص 210؛ وطبعة دار الكتب العلميّة، ج 9، ص 374.

المتبقّية، فهي وإن كانت موجزة وعلى منهج التفسير العامّ، إلّا أنّها بمثابة تفتيح الأبواب.

وكذلك العناية بمناسبة السياق للآي، حيث وجد ربط كبير وتوجيه مفيد، مع ما نقف عليه في كتب التفاسير المختلفة التي في متناول اليد، وكلّ ذلك قدر الطاقة، مع الاعتراف بالعجز والتقصير كما أسلفنا[1].

وكان الفراغ من تتمّة التفسير في سنة 1396 هـ[2].

والذي يظهر من مطالعة هذا التفسير أنّ مؤلّفه كان من مريدي ابن تيميّة ومن المعجبين بآرائه[3]، وربما كان هذا هو السبب في احتلاله لتلك المكانة في بلاد الحجاز وتدريسه في المسجد النبويّ وكلّيّات الرياض. أمّا مؤلّف تتمّة هذا التفسير ـ **عطيّة محمّد سالم** ـ فهو الآخر كان من مريدي ابن تيميّة، وقد سعى لنقل آرائه؛ إذ ذكره بعنوان شيخ

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 5، ص 264؛ وطبعة دار الكتب العلميّة، ج 8، ص 5.

(2) انظر: المصدر نفسه، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 6، ص 208؛ وطبعة دار الكتب العلميّة، ج 9، ص 373.

(3) ومن أدلّة ذلك أنّه عندما وصف أقوال الإماميّة ـ حول أبي بكرٍ وعمر وإمامة الأئمّة الاثني عشر والإمام المنتظر ـ بالخرافات والأكاذيب، قال: «إذا أردت الوقوف على تحقيق ذلك، فعليك بكتاب منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشيعة والقدريّة، للعلاّمة الوحيد الشيخ تقيّ الدين أبي العبّاس ابن تيميّة... فإنّه جاء بما لا مزيد عليه من الأدلّة القاطعة والبراهين الساطعة على جميع تلك الخرافات المختلقة». المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 10، ص 48.

وكذلك ما ذكره في ذيل آية الوضوء حول حمل اللفظ المشترك على معنيين، إذ قال: «كما حقّقه الشيخ تقيّ الدين أبو العبّاس ابن تيميّة». انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص12.

الإسلام في أكثر من مورد في تتمّة التفسير، ونقل عنه آراءه التفسيريّة وأبدى قبوله بها[1].

الاتّجاه التفسيري للمؤلّف

(الاتّجاه) لغةً يعني الإقبال على الشيء، وسنوح الرأي، والجهة[2]؛ أمّا في الاصطلاح فيمكن أن يراد به معانٍ مختلفة[3]، إلّا أنّنا نقصد بالاتّجاه التفسيري هنا المطالب والمسائل التي يتناولها المؤلّف بالبحث والدراسة عند توفّر الفرصة لذلك أثناء تفسيره للآيات.

واتّجاه المؤلّف في هذا التفسير بالدرجة الأُولى هو المسائل والأحكام الفقهيّة؛ فكما يقول هو في المقدّمة إنّ من أهمّ أهدافه من كتابة هذا التفسير هو بيان الأحكام الفقهيّة[4]. بل إنّه عند تفسير الآيات التي لها نوعٌ من الصلة بالمسائل والأحكام الفقهيّة يبتعد عن المباحث التفسيريّة ويطرح المسائل الفقهيّة وأقوال كبار فقهاء أهل السنّة ويناقشها ويتحدّث بالتفصيل في توضيح الأحكام الفقهيّة. وفي ما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

---

(1) عند تفسيره للآية الثالثة من سورة الغاشية 88 ﴿عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ﴾ قال: «ولشيخ الإسلام ابن تيميّة كلامٌ جيّدٌ جدّاً»، ثمّ نقل رأيه في تفسير هذه الآية بما يقرب من صفحةٍ كاملة. انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 9، ص 109، 111.
وفي تفسير سورة الناس نقل كلام ابن تيميّة في ردّ وتضعيف القول بأنّ كلمة (الناس) في آية ﴿فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ شاملة للجنّ والإنس، حيث قدّمه بعبارة: «وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيميّة هذا الوجه، ولكنّه ردّه وضعّفه». انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص361.

(2) انظر: **المنجد في اللغة**، ص 889 ـ 890، «وجه».

(3) انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 18 ـ 20.

(4) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 1، ص 6 ـ 7.

- عند تفسير آية ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ...﴾[1] تطرّق إلى مسألة حلّيّة الحيوانات البحريّة الميّتة والروايات الواردة فيها وأقوال فقهاء أهل السنّة حولها، وقد خصّص حوالي العشر صفحات من تفسيره لهذا الموضوع[2].

- عند تفسير ﴿... فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ...﴾[3] تناول مسألة الإحصار في الحجّ وفروعها المرتبطة بها، وقد استغرق البحث في أقوال الفقهاء وأحكامها حوالي الأربع عشرة صفحة[4].

- بعد تفسير آية ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي...﴾[5] عقد بحثاً تحت عنوان «تنبيه»، قال فيه: إنّ هذه الآية بانضمامها إلى آية ﴿... وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ...﴾[6]، وآية ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[7] تدلّ على لزوم إعفاء اللحية[8].

وتأتي المسائل الكلاميّة في الدرجة الثانية من اهتمام المؤلّف واتّجاهه التفسيري، من خلال اهتمامه بموضوع صفات الله تعالى والإمامة والخلافة؛ إذ ابتعد في موراد عديدة من هذا التفسير عن عمليّة

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 173.
(2) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 1، ص 75، 85.
(3) سورة البقرة 2: الآية 196.
(4) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 1، ص 100، 114.
(5) سورة طه 20: الآية 94.
(6) سورة الأنعام 6: الآية 84.
(7) السورة نفسها: الآية 90.
(8) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 4، ص 382.

التفسير مستفيداً من مناسبة مضمون الآيات ليبيّن وجهة نظره في هذين الموضوعين اللذين أشرنا إليهما. ومن أمثلة ذلك:

- عند تفسير الآية 54 من سورة الأعراف كرّس ما يقارب الاثنتي عشرة صفحة للبحث عن صفات الله كما يراه ويعتقده[1].

- عند تفسير آية ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾[2]، وبعد أن أشار إلى أنّ «الصدّيقين» هم من الذين أنعم الله عليهم، انتقل إلى القول بأنّ أبا بكر هو من الصدّيقين، فهو من الذين أنعم الله عليهم وأمرنا بأن نطلب منه أن يهدينا إلى طريقهم. ثمّ يستنتج من ذلك أنّه بذلك لا يبقى أيّ إبهام في استقامة طريق أبي بكر وصحّة إمامته[3].

- عند تفسير الآية ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ...﴾[4] أورد بحثا تحت عنوان «تنبيه» في ما يقرب من إحدى عشرة صفحة حول مباحث الإمامة والخلافة، من قبيل وجوب نصب الإمام على المسلمين، الأُمور التي تنعقد بها الإمامة، شروط الإمامة و...[5]. وقد تطرّق في ثنايا هذا التنبيه إلى خلافة أبي بكرٍ وعمر، واعتبر كلام الإماميّة حول خلافتهما وإمامة الأئمّة الاثني عشر والإمام

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 2، ص 228 ـ 240.

(2) سورة الفاتحة 1: الآية 7.

(3) انظر: المصدر نفسه طبعة دار الكتب العلميّة، ج 1، ص 34.
وقد استند في هذه النقطة إلى روايةٍ وصفت أبا بكر بالصدّيق، وسنبيّن عند مناقشتنا لمنهجه في استخدام الروايات في التفسير عدم صحّة تلك الرواية. انظر: الصفحتين 347 و348 من كتابنا هذا.

(4) سورة البقرة 2: الآية 30.

(5) انظر: المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 2، ص 47، 58.

المهدي افتراءات وخرافات دون أن يسند كلامه إلى دليل أو بيان، وأحال القارئ الذي يريد التحقيق إلى كتاب منهاج السنّة **لابن تيميّة**[1].

والملاحظة الأُخرى التي تستحقّ الإشارة إليها عند الحديث عن هذا التفسير واتّجاه مؤلّفه فيه هي الاستناد إلى قواعد أُصول الفقه والاستعانة بمضامين الآيات للاستدلال على بعض مسائل علم الأُصول، وهو ما يمكن ملاحظته في بعض الموارد من هذا التفسير، مثل:

ـ بعد تفسير الآيات 99 ـ 107 من سورة الصّافّات التي تدلّ على مأموريّة نبيّ الله **إبراهيم** على نبيّنا وآله وعليه السلام بذبح ولده **إسماعيل** (ع)، اعتبر هذه القصّة مؤيّداً لأحد القولين المشهورين في حكمة التكليف. والمعروف أنّ علماء علم الأُصول اختلفوا في الغاية والحكمة من التكليف هل هو للامتثال فقط، أم للامتثال والابتلاء؟ وقد اعتبر المؤلّف هذه الآيات مؤيّداً للقول الثاني؛ إذ إنّها تبيّن أنّ الحكمة في تكليف النبيّ إبراهيم (ع) بذبح ابنه هي الابتلاء والامتحان، وتقول: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ﴾[2]؛ ومنها يعلم أنّ التكليف لا يكون دائماً للامتثال، بل يكون أحياناً لامتحان المكلّف. ويستنتج من هذه القاعدة قاعدةً أُصوليّةً أُخرى أيضاً هي أنّ التمكّن وامتلاك القدرة على أداء التكليف ليس شرطاً في التكليف؛ إذ إنّ حكمة الامتحان تتحقّق أيضاً مع عدم القدرة على أداء التكليف[3].

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص48.

(2) سورة الصافّات 37: الآية 106.

(3) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 6، ص 448 ـ 449.

ـ وبعد تفسيره للآيات ﴿قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[1] قال:

تنبيه:

في هذه الآية الكريمة دليل واضح لما حقّقه علماء الأُصول من جواز الاستثناء من الاستثناء؛ لأنّه تعالى استثنى آل **لوط** من إهلاك المجرمين بقوله: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، ثمّ استثنى من هذا الاستثناء **امرأة لوط** بقوله: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[2]. ومن مباحث علم الأُصول في هذا الكتاب أيضاً ما أورده المؤلّف في مقدّمته تحت عنوان «في تعريف الإجمال والبيان في اصطلاح أهل الأُصول» و«مسائل تتعلّق بالبيان»[3].

وبسبب كثرة موارد استناد المؤلّف إلى قواعد علم الأُصول في هذا التفسير نكتفي بذكر نماذج منها وبعض عناوينها في الهامش رَوماً للاختصار[4].

---

(1) سورة الحجر 15: الآيات 58، 60.

(2) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار الكتب العلميّة، ج 3، ص 116 ـ 117.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 24، 29.

(4) فمن تلك النماذج أنّه في تفسير سورة الحمد وبعد بيانه لمعنى ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ مستعيناً بالآية ﴿... فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ...﴾ سورة النساء: الآية 69 تساءل هل أنّ مريم ابنة عمران التي وصفها الله بالصدّيقة في قوله تعالى: ﴿... وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ...﴾ سورة المائدة: الآية 75 داخلةٌ في ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ أم لا؟

ثمّ قال في الجواب: «إنّ دخولها فيهم يتفرّع على قاعدة أُصوليّة مختلف فيها معروفة، وهي: هل ما في القرآن العظيم والسنّة من الجموع الصحيحة المذكّرة ونحوها ممّا يختصّ بجماعة الذكور، تدخل فيه الأناث، أو لا يدخلن فيه إلّا بدليل منفصل؟...».
المصدر نفسه، ص 34. =

منهج المؤلّف في التفسير

كما سبق أن بيّنّا في المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن، فإنّ مؤلّف هذا التفسير هو أحد أنصار هذه المدرسة، وأنّ أهمّ أهدافه من تأليف هذا التفسير هو بيان القرآن بواسطة القرآن؛ ومن هذا المنطلق فقد كان أكثر ما استفاد منه في تفسير الآيات هو الآيات القرآنيّة نفسها، ومن هنا يقع تفسيره ضمن مجموعة التفاسير الاجتهاديّة التي تفسّر القرآن بالقرآن، ومنه أيضاً جاءت تسمية أُسلوبه التفسيري بأُسلوب «تفسير القرآن بالقرآن».

ومع ذلك، فإنّ المؤلّف لم يكتفِ بالاستفادة من الآيات القرآنيّة، بل استفاد أيضاً من الروايات والأشعار العربيّة والبحوث الأدبيّة والقواعد الأُصوليّة وآراء المفسّرين والفقهاء والعلماء الآخرين أيضاً؛ كما أنّه يشير أحياناً إلى القراءات المختلفة للآيات ويفسّرها طبقاً للقراءات المشهورة.

= وفي تفسير ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ سورة البقرة: الآية 173. أخرج حيوانات البحر الميّتة من هذا التحريم مستنداً في ذلك إلى آية ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ . . .﴾ سورة المائدة: الآية 96، وبعد أن ذكر رواية عن جابر تمنع من أكل السمك الذي يموت في البحر ثمّ يطفو على سطح الماء، أشار إلى تعارضها مع هذا الآية.

ثمّ قال في جواب ذلك التعارض: «وقد يجاب عن هذا بأنّه لا يتعارض عامّ وخاصّ. وحديث جابر في خصوص الطافي؛ فهو مخصّص لعموم أدلّة الإباحة» الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص80.

وقال أيضاً عند تفسير الآية 196 من سورة البقرة: «وقد تقرّر في الأُصول أنّ صورة سبب النزول قطعيّة الدخول، فلا يمكن إخراجها بمخصّص». المصدر نفسه، ص 101.

ويمكن مراجعة بعض الموارد الأُخرى من استناد المؤلّف إلى قواعد الأُصول في المصدر نفسه، ص 32، 33، 119، 120، 172، 253؛ ج 3، ص 75، 174، 210؛ ج6، ص 448.

وفي هذا البحث، نتناول بالنقد والدراسة أُسلوب المؤلّف في موارد اختلاف القراءات واستفادته التفسيريّة من الأُمور المذكورة، وذلك طبقاً لقواعد التفسير التي أشرنا إليها عند دراستنا لتفسير الميزان(1)، وبنفس الترتيب الذي اتّبعناه هناك.

أُسلوبه في موارد تباين القراءات

ألزم **الشنقيطي** نفسه في مقدّمة تفسيره بأن يفسّر القرآن طبقاً للقراءات السبع فقط، وأن لا يعتمد على القراءات الشاذّة(2). ورغم ذلك فهو لا يعتبر قراءات **أبي جعفر ويعقوب وخلف** ـ التي هي من القراءات العشر وليست من القراءات السبع ـ ضمن القراءات الشاذّة، بل إنّه في تفسيره القائم على القراءات السبع يستشهد أحياناً ببعض القراءات الشاذّة أيضاً(3).

أمّا في التفسير نفسه فلم ترد الإشارة إلى بعضٍ من موارد اختلاف قراءات الآيات؛ وذلك إمّا لعدم انتخابه تلك الآية ضمن ما انتخبه للتفسير، مثل آية ﴿. . . وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ . . .﴾(4)؛ أو لأنّه انتخبها

---

(1) انظر: الصفحة 209 من كتابنا هذا.

(2) للاطّلاع على معنى الشاذّ لاحظ الهامش الثاني في الصفحة 210 من كتابنا هذا.

(3) وهذا نصّ كلامه في المقدّمة: «وقد التزمنا أنّا لا نبيّن القرآن إلّا بقراءةٍ سبعيّة، سواء كانت قراءة أُخرى في الآية المبيَّنة نفسها أو آية أُخرى غيرها، ولا نعتمد على البيان بالقراءات الشاذّة، وربما ذكرنا القراءة الشاذّة استشهاداً للبيان بقراءة سبعيّة، وقراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف ليست من الشاذّ عندنا ولا عند المحقّقين من أهل العلم بالقراءات». الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 30.

(4) سورة البقرة 2: الآية 222. كما أنّ الآيات 260 من سورة البقرة 2؛ 115 من سورة آل عمران 3؛ 130 من سورة الصافّات 37؛ 24 من سورة الزخرف 43؛ 31 و35 من سورة الرحمن 55 هي من هذا القبيل أيضاً.

إلّا أنّه لم يفسّر الكلمة التي وقع الخلاف في قراءتها، مثل آية ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[1] التي رغم قيامه بتفسيرها إلّا أنّه لم يتطرّق إلى تفسير كلمة «مالك»[2] كي يكون تفسيره لها طبقاً لقراءاتها المشهورة.

كما أنّه في بعض موارد تفسيره للآيات والكلمات لم يشر إلى القراءات الشاذّة أو غير المؤثّرة، مثل: كلمات ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، «ولا الضالّين» في سورة الحمد، و«كفواً» في سورة الإخلاص[3]، حيث إنّه فسّر هذه الكلمات دون أن يذكر القراءات المختلفة الموجودة لها[4].

وفي موارد أُخرى ذكر قراءات غير مؤثّرة في المعنى، كما فعل في مورد كلمة ﴿لَمُنَجُّوهُمۡ﴾[5] حيث ذكر قراءة **حمزة والكسائي** لها بضمّ الميم وسكون النون بصيغة اسم الفاعل من باب الإفعال، وقراءة الآخرين بفتح النون وتشديد الجيم بصيغة اسم الفاعل من باب التفعيل؛ هذا في الوقت الذي يصرّح فيه هو نفسه بعدم الفرق بين معنى (الإنجاء) ومعنى (التنجية).

---

(1) سورة الفاتحة 1: الآية 4. كما أنّ الآيات 132 من سورة البقرة 2، والآية 156 من سورة آل عمران 65 هي من هذا القبيل أيضاً.

(2) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 48.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 49 ـ 50؛ ج 6، ص 181 ـ 182.

(4) اقرأ بعضهم «مَن أنعمتَ» بدلاً من «الذين أنعمت»، و«عَلَيْهُمْ» بضمّ الهاء وسكون الميم بدلاً من «عَلَيْهِمْ»، و«غير الضالّين» بدلاً من «ولا الضالّين»، و«كفُوٌ» بضمّ الفاء وتنوين الواو، أو «كفْوٌ» بسكون الفاء وتنوين الواو، و«كفُوا» بضمّ الفاء وتنوين الألف، و«كفْواً» بسكون الفاء وتنوين الألف بدلاً من «كُفُوا». انظر: الزمخشري، **الكشّاف**، ج1، ص 16 و17؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج1، ص 28، وج 5، ص 562.

(5) سورة الحجر 15: الآية 59.

وكذلك في آية ﴿. . . قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[1] ذكر قراءتَي أبي بكر عن عاصم بالتشديد وقراءة الآخرين من غير تشديد، وقال: إنّ معنى هذين اللفظين معنىً واحد[2].

بل إنّه في بعض الموارد يذكر القراءة الشاذّة ويبيّن وجهها، كما في تفسير آية ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾[3] حيث أشار إلى قراءة (غشاوةً) بالنصب رغم كونها قراءةً شاذّة[4]، وقال في وجه إعرابها:

وعلى قراءة من نَصَب (غشاوة) فهي منصوبة بفعلٍ محذوف، أي: (جعل على أبصارهم غشاوة) كما في سورة الجاثية.

وأجاز بعضهم كونه معطوفاً على محلّ المجرور [على قلوبهم[5]].

كما أنّه في موارد كثيرة يذكر القراءات المشهورة المؤثّرة في المعنى، ويفسّر الآية ـ أو الكلمة ـ طبقاً لكلّ واحدةٍ منها، كما في الموارد التالية:

---

(1) سورة الحجر 15: الآية 60.

(2) انظر: الشنقيطي، أضواء البيان، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 2، ص 87.
وكذلك عند تفسير الآية الثانية من سورة الحجر ذكر قراءتَي كلمة ربما مع التخفيف والتثقيل، في الوقت الذي لا يوجد أيّ فرق بين القراءتين في المعنى. انظر: المصدر نفسه، ص 65.
وللاطّلاع على موارد أُخرى من القراءات غير المؤثّرة في المعنى التي ذكرها مؤلّف هذا التفسير، انظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ج 5، ص 17 (القراءات المختلفة لكلمة هُزُواً الواردة في الآية 35 من سورة الجاثية)، وص 157 (القراءات المختلفة لشَطْأَهُ وفَآزَرَهُ وسُوقِهِ الواردة في الآية 39 من سورة الفتح)، وج 2، ص 389 (قراءة كلمة لَكِنَّا الواردة في الآية 38 من سورة الكهف مع الألف وبدونها).

(3) سورة البقرة 2: الآية 7.

(4) قال الطبرسي: «وروي عن عاصم في الشواذّ غشاوةً بالنصب». مجمع البيان، ج 1، ص43.

(5) الشنقيطي، أضواء البيان، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 53.

ـ قال في تفسير ﴿. . . وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ. . .﴾[1]:

في قوله: (وأرجلكم) ثلاث قراءات: واحدة شاذّة واثنتان متواترتان. أمّا [القراءة] الشاذّة فقراءة الرفع، وهي قراءة **الحسن**. وأمّا [القراءتان] المتواترتان فقراءة النصب وقراءة الخفض. أمّا [قراءة] النصب فقراءة **نافع وابن عامر والكسائي وعاصم** في رواية **حفص** من [القرّاء] السبعة [المعروفين] **ويعقوب** من [القرّاء] الثلاثة [المعروفين].

وأمّا [قراءة] الجرّ فهو قراءة **ابن كثير وحمزة وأبي عمرو وعاصم** في رواية **أبي بكر**[2].

ثمّ فسرّ الآية بناءً على كلّ من قراءتَي النصب والجرّ، وخلص إلى عدم وجود أيّ إشكال في قراءة النصب؛ وذلك لأنّ (الأرجُل) فيها تكون معطوفة على (الوجوه)، فتكون الآية صريحةً في وجوب غسل الأرجل في الوضوء؛بينما تكون الآية مُجملة في حالة قراءة الجرّ؛ إذ إنّ الذي يُفهم من هذه القراءة هو كفاية مسح الأرجل في الوضوء، وهو ما يخالف الروايات الصحيحة الصريحة في وجوب غسل الأرجل في الوضوء. ثمّ قال: «إنّ القراءتين إذا ظهر تعارضهما في آيةٍ واحدة لهما حكم الآيتين، كما هو معروف عند العلماء»، ثمّ أورد بحثاً طويلاً حاول فيه إثبات أنّ قراءة الجرّ إنّما تنشأ بسبب مجاورة الكلمة للمجرور، وأنّ معنى الآية في قراءة الجرّ هو وجوب غسل الأرجل أيضاً[3].

ويظهر بوضوح من كلامه في تفسير هذه الآية عدم ردّه لأيٍّ من

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 6.

(2) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العلمي، ج 2، ص 6.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 7، 12.

القراءات المشهورة، بل عدم ترجيح إحداها على الأُخرى، وأنّ مشكلته الوحيدة في قراءة الجرّ هي تعارض معنى الآية حينها مع روايات أهل السنّة في كيفيّة الوضوء؛ ومن هنا فهو يسعى إلى تفسير الآية ـ في حالة قراءة الجرّ ـ وتأويلها بشكلٍ يجعلها تتماشى مع روايات أهل السنّة وما يراه هو في مسألة الوضوء.

ومن أساليب تعامله مع القراءات المختلفة أنّه يذكر أحياناً القراءات المختلفة لإحدى الآيات، سواء كانت من القراءات السبع أو غيرها، ويورد لكلّ واحدة منها شاهداً معنويّاً من الآيات؛ ثمّ يخلص إلى أنّ جميعها صحيحة ولها شاهد قرآني، كما في المثال التالي:

ـ عند تفسير ﴿. . . لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾[1] ذكر ثلاث قراءات لكلمة (مفرطون)، اثنتان منها عن القرّاء السبعة المعروفين وإحداها عن غيرهم:

1 ـ بسكون الفاء وفتح الراء بصيغة اسم المفعول من باب الإفعال، وقال إنّها قراءة القرّاء السبعة المعروفين عدا نافعاً.

2 ـ بكسر الراء بصيغة اسم الفاعل من باب الإفعال، وقال إنّها قراءة نافع.

3 ـ بفتح الفاء وكسر الراء مع تشديدها بصيغة اسم الفاعل من باب التفعيل، وقال إنّها مرويّة عن أبي جعفر. ثمّ أضاف:

وكلّ [من] هذه القراءات له مصداقٌ في كتاب الله: أمّا على قراءة الجمهور (مُفْرَطون). . . أي متروكون منسيّون في النار. ويشهد لهذا

---

(1) سورة النحل 16: الآية 62.

المعنى قوله تعالى: ﴿... فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا ...﴾[1]، وقوله: ﴿فَذُوقُوا۟ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ...﴾[2]، وقوله: ﴿وَقِيلَ ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا وَمَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ﴾[3].

وعلى قراءة نافع [مُفْرِطون] فهو اسم فاعل أفرَطَ في الأمر: إذا أسرف فيه وجاوز الحدّ. ويشهد لهذه القراءة قوله: ﴿... وَأَنَّ ٱلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾[4] ونحوها من الآيات.

وعلى قراءة **أبي جعفر** [مُفَرِّطُون] فهو اسم فاعل فرَّط في الأمر: ضيَّعه وقصّر فيه. ويشهد لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ...﴾[5].

فقد عرفت أوجه القراءات في الآية، وما يشهد له القرآن منها[6].

ومن سمات أُسلوبه أيضاً أنّه في بعض الموارد يدفع الإشكالات والإيرادات الموجّهة إلى بعض القراءات السبع، ساعياً إلى تقوية ودعم تلك القراءات، كما في تفسير الآية ﴿... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟...﴾[7] حيث ردّ على من أشكَل على قراءة (إنْ صَدّوكم) بقوله:

---

(1) سورة الأعراف 7: الآية 51.
(2) سورة السجدة 32: الآية 14.
(3) سورة الجاثية 45: الآية 34.
(4) سورة غافر 40: الآية 43.
(5) سورة الزمر 39: الآية 56.
(6) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 159.
(7) سورة المائدة 5: الآية 2.

وإبطال هذه القراءة ـ بأنّ الآية نزلت بعد صدّ المشركين النبيّ (ص) وأصحابه بالحديبيّة، وأنّه لا وجه لاشتراط الصدّ بعد وقوعه ـ مردودٌ من وجهين:

الأوّل منهما: أنّ قراءة (إن صدّوكم) بصيغة الشرط قراءةٌ سَبْعيّة متواترة، لا يمكن ردّها، وبها قرأ **ابن كثير** و**أبو عمرو** من السبعة.

الثاني: أنّه لا مانع من أن يكون معنى هذه القراءة: إن صدّوكم مرّةً أُخرى على سبيل الفرض والتقدير، كما تدلّ عليه صيغة (إنْ)؛ لأنّها تدلّ على الشكّ في حصول الشرط، [فمعنى الآية طبقاً لهذه القراءة هو:] فلا يحملنّكم تكرّر الفعل السيّئ على الاعتداء عليهم بما لا يحلّ لكم. والعلم عند الله تعالى[1].

ومن هذه السمات أيضاً أنّه أحياناً يعتبر إحدى القراءات مبيّنة لمعنى قراءةٍ أُخرى، مثل ما جاء في تفسير آية ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ . . .﴾[2]، حول قراءة كلمة «عَقَّدْتُم»، فبعد أن نقل ثلاث قراءات لها هي: بالتخفيف من دون ألف (عَقَدْتُم) وهي قراءة **حمزة** و**الكسائي** و**عاصم** برواية شعبة، والتخفيف مع الألف على وزن فاعل (عاقَدْتُمْ) وهي قراءة **ابن عامر** برواية **ابن ذكوان**، وبالتشديد مع من دون ألف (عَقَّدْتُم) وهي قراءة بقيّة القرّاء، قال:

والتضعيف [عَقَّدْتُم] والمفاعلة [عاقَدْتُم] معناهما مجرّد الفعل [عَقَدْتُم]؛ بدليل قراءة (بما عَقَدْتُم) بلا ألف ولا تضعيف. والقراءات يبيّن بعضها بعضاً[3].

---

(1) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 259.

(2) سورة المائدة 5: الآية 89.

(3) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 318 ـ 319.

بحث

هناك بعض النقاط لا بأس من الإشارة إليها عند الحديث عن أُسلوب المؤلّف في التعامل مع القراءات المختلفة أثناء عمليّة التفسير:

1 ـ كما أشرنا عند دراستنا لتفسير الميزان[1]، لا حاجة من الناحية التفسيريّة إلى ذكر القراءات الشاذّة وغير المؤثّرة في المعنى، ورغم أنّ هذا التفسير قد التزم بهذه الملاحظة في بعض الموارد، وهو ما يمكن عدّه ضمن النقاط التي تحسب لصالح أُسلوب مؤلّفه في التفسير، إلّا أنّه ـ وكما لاحظنا ذلك في الصفحات السابقة ـ قد تطرّق في موارد عديدة أيضاً إلى بيان مثل هذه القراءات التي ليس لها أي دور في المعنى والتفسير.

2 ـ يستفاد من كلماته أنّه يعتبر جميع القراءات السبع ـ بل القراءات العشر ـ متواترة ومعتبرة ومفادها هو معنى القرآن وما يريده الله تعالى[2]، وكما بيّنّا في كتاب روش شناسى تفسير قرآن فإنّ هذا الرأي لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ لأنّه: **أوّلاً**: لعدم ثبوت تواتر القراءات، بل لا شكّ في عدم وجود التواتر من طبقة القرّاء إلى رسول الله (ص). **وثانياً**: لعدم إمكانيّة الالتزام بصحّة جميع القراءات في حالة كون القراءات المختلفة للآيات تؤدّي إلى معانٍ متضادّة ومتناقضة. **وثالثاً**: لعدم انسجام هذا الرأي مع الروايات القائلة بأنّ القرآن واحد وأنّه نازلٌ من إلهٍ واحد[3].

---

(1) انظر: الصفحة 210 من كتابنا هذا.

(2) عند تفسيره ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ قال: إنّ روايتي النصب والجرّ كليهما متواترة. انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 2، ص 6.
كما أنّ كلامه في المقدّمة أيضاً يدلّ على أنّه يعتبر جميع القراءات العشر هي قراءات معتبرة. انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 30.

(3) للتوضيح أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 69، 71.

3 ـ إنّ الاستشهاد بالآيات لإثبات صحّة إحدى القراءات هو أُسلوب جيّد، إلّا أنّ المطابقة المعنويّة أو المشابهة اللفظيّة للآيات مع إحدى القراءات ـ وكما أوضحنا عند دراسة تفسير الميزان[1] ـ لا يصلحان دليلاً على صحّة تلك القراءة. إذ يمكن أن يكون الله تعالى قد أراد من الآية التي تختلف قراءتها مطلباً جديداً لم يرد في آياتٍ أُخرى، وذلك من خلال لفظٍ يختلف عن ألفاظ تلك الآيات، ممّا ينتج عنه عدم صحّة القراءات التي تتشابه ألفاظها أو تتطابق معانيها مع الآيات الأُخرى، وتكون القراءة الصحيحة هي قراءةً أُخرى غير تلك القراءات.

أو أنّه أراد من خلال لفظٍ يشابه إحدى الآيات الأُخرى أن يبيّن معنىً يطابق معنى تلك الآية، ممّا ينتج عنه كون القراءة الصحيحة الوحيدة هي القراءة المشابهة أو المطابقة لتلك الآية، بينما تكون القراءات الأُخرى خاطئة حتّى وإن شابهت أو طابقت آياتٍ أُخرى.

وعلى هذا فلا يمكننا الاستشهاد بآية ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ. . . ﴾[2] على صحّة قراءة (مُفَرِّطون) في آية ﴿. . . لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾[3] لمجرّد التشابه اللفظي بينهما. كما لا يمكننا اعتبار آية ﴿. . . وَأَنَّ ٱلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾[4] شاهداً على صحّة (مفرِطون) في تلك الآية لمجرّد مطابقة معناها لها.

4 ـ إذا بنينا على صحّة جميع القراءات السبع، فكما في حالة

(1) انظر: الصفحة 219 من كتابنا هذا.
(2) سورة الزمر 39: الآية 56.
(3) سورة النحل 16: الآية 62.
(4) سورة غافر 40: الآية 43.

استعانتنا عند تفسير إحدى الآيات بالآيات الأُخرى، حيث تكون الآية الأُخرى أحياناً مبيّنة للآية التي نريد تفسيرها، وقد تكون في أحيان أُخرى مخصّصة أو مقيّدة أو صارفة لظهورها؛ فكذلك عند تفسير آيةٍ ما طبقاً لإحدى القراءات يمكننا الاستعانة بالقراءات الأُخرى لتلك الآية، فنعتبر قراءةً ما مبيّنة أو مخصّصة أو صارفة لظهور قراءةٍ أُخرى؛ إذ بناءً على هذه القاعدة، تكون الآية بقراءاتها المختلفة بمنزلة الآيات المتعدّدة.

أمّا لو كان للآية بإحدى القراءات دلالة على أحد المعاني، وبقراءةٍ أُخرى ظهورٌ في معنىً آخر، وكانت إرادة المعنيين ممكنة؛ فحينئذٍ لا يمكننا القول بأنّ الآية لها معنىً واحد في جميع قراءاتها المختلفة، كما لا يمكننا اعتبار قراءةٍ ما دليلاً على أنّ الآية بقراءاتها المختلفة أيضاً لها نفس معنى تلك القراءة.

نعم، لو كان للآية ظهورٌ في معنىً ما مع إحدى القراءات، ومع قراءةٍ أُخرى كانت نصّاً ـ أو أظهراً ـ في معنىً آخر، ولم يمكن إرادة كلا المعنيين؛ أمكن عندها العدول عن ذلك الظهور بقرينة النصّ أو الأظهر. أمّا لو أمكن إرادة المعنيين معاً، فإنّ إهمال ظهور قراءةٍ بسبب قراءةٍ أُخرى ـ أو حمل معنى قراءةٍ ما على معنى قراءةٍ أُخرى ـ هما أمران يفتقران إلى الدليل. وعلى هذا، ففي حالة آية ﴿. . . وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ . . .﴾[1] التي قُرئت بثلاثة ألفاظ (عَقَّدْتُم، عَقَدْتُم، عاقَدتُم)، ومع الأخذ بنظر الاعتبار ظهور فعل باب المفاعلة في وقوعه بين نفرين، وظهور (عاقدتم الأيمان) بمعنى القَسَم الاجتماعي وأنّ نفرين أو أكثر قد أقسموا على أداء أو ترك أحد الأعمال الخاصّة بهم؛ لا يبقى

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 89.

وجه للقول بأنّ معنى هذه القراءة هو نفس معنى الفعل المجرّد (عَقَدْتم)؛ إذ ليس هناك من مانع يمنعنا من القول بأنّ الآية مع قراءة (عَقَدْتُم) و(عَقَّدْتُم) تشير إلى الأيْمان الفرديّة وتخبر عن المؤاخذة على عدم الالتزام بها، ومع قراءة (عاقدتم) تخبر عن المؤاخذة على نقض الأيمان الاجتماعيّة. وتكون النتيجة أنّ الآية بهاتين القراءتين تخبر عن حكم الأيمان الاجتماعيّة مضافاً إلى بيانها لحكم الأيمان الفرديّة. وكلّ ذلك مع البناء على قبول جميع القراءات السبع أو العشر، وهو ما لا نقول به.

5 ـ إنّ ما قاله في الجمع بين معنيَي قراءتَي عبارة ﴿... وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ...﴾[1] لا يمكن القبول به؛ فقد قال إنّها في قراءة الجرّ مجملة، وفي قراءة النصب صريحة في وجوب غسل الرجلين، واعتبر قراءة النصب دليلاً على أنّ (وأرجُلِكم) إذا قُرئت مجرورة فإنّ إعرابها الأصلي هو النصب أيضاً وهي معطوفة على (وجوهكم)، وما جاءها الجرّ إلّا بسبب مجاورتها للمجرور، إلّا أنّه يرد على ذلك:

أوّلاً: لا فرق بين معنيَي قراءتَي الجرّ والنصب كي نحتاج إلى تقديم إحداها على الأُخرى، لأنّ الآية في قراءة الجرّ ظاهرة في عطف (أرجلكم) على لفظ (رؤوسكم)، وفي قراءة النصب ظاهرة في عطف (أرجلكم) على محلّ (برؤوسكم)، وفي كلتا الحالتين تدلّ على وجوب مسح الرجلين في الوضوء[2]. **وثانياً**: لو تمّ القبول باختلاف معنيَي هاتين القراءتين، وبالحاجة إلى تقديم إحداهما على الأُخرى، لكانت قراءة الجرّ هي التي

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 6.

(2) ويرى هذا الرأي أيضاً كلّ من الفخر الرازي وابن حزم الأندلسي. انظر: **التفسير الكبير**، ج 11، ص 161؛ **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 1، ص 523.

تبيّن معنى قراءة النصب لا العكس؛ لأنّه بناءً على قراءة الجرّ فإنّ ظهور الآية في عطف (الأرجل) على (الرؤوس) ودلالتها على وجوب مسح الرجلين هو من موارد الاتّفاق ولا مجال التردّد فيه[1]، أمّا بناءً على قراءة النصب ـ ومع افتراض التنزّل ـ فلو وقع الترديد في عطف (أرجل) على محلّ (برؤوسكم)، فلا شكّ في أنّ احتمال هذا العطف ليس أقلّ من احتمال عطف (أرجل) على (وجوه)، فتكون الآية مجملة، بينما مع قراءة الجرّ يتعيّن عطف (أرجل) على محلّ (برؤوس) وتثبت دلالة الآية على وجوب المسح. وحتّى لو قبلنا بظهور الآية في غسل الأرجل بناءً على قراءة النصب، فلا شكّ أنّ ظهور قراءة الجرّ في المسح أقوى من ذلك الظهور، وبقرينة ظهور الأقوى ينصرف النظر عن ظهور الضعيف، وتصبح قراءة الجرّ صارفة لظهور قراءة النصب. كلّ ذلك ـ بصرف النظر عن روايات وآراء أهل السنّة في كيفيّة الوضوء العرفي ـ ظاهر لا يقبل

(1) لأنّ احتمال أنّ أرجلكم في حالة الجرّ أيضاً معطوفة على (وجوهكم) وأنّ جرّها هو بسبب مجاورتها، مخالف للظاهر بلا شكّ، بل إنّ محقّقي أهل السنّة قالوا بخطئه.

وقد رفض النحّاس هذا الاحتمال، وقال: «هذا القول غلطٌ عظيم؛ لأنّ الجوار لا يجوز في الكلام أن يُقاس عليه، وإنّما هو غلط». النحّاس، أحمد بن محمّد، **إعراب القرآن**، ج 2، ص 9.

وكذلك قال ابن هشام: «والذي عليه المحقّقون أنّ خفض الجوار يكون في النعت قليلاً، كما مثّلنا. وفي التوكيد نادراً... ولا يكون في النسق؛ لأنّ العاطف يمنع من التجاور». ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج 2، ص 683.

وقال الفخر الرازي في بطلان هذا القول: «هذا باطل من وجوه: **الأوّل**: أنّ الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمّل لأجل الضرورة في الشعر، وكلام الله يجب تنزيهه عنه. **وثانيها**: أنّ الكسر إنّما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس... وفي هذه الأمن من الالتباس غير حاصل. **وثالثها**: أنّ الكسر بالجوار إنّما يكون بدون حرف العطف، وأمّا مع حرف العطف فلم تتكلّم به العرب». **التفسير الكبير**، ج 11، ص161، المسألة 38 من المسائل التي أوردها ذيل هذه الآية.

الإشكال، إلّا أنّ الذي دفع المؤلّف إلى خلاف ذلك هو روايات وآراء أهل السنّة حول وجوب غسل الرجلين في الوضوء. وسنبيّن في بحثنا عن أُسلوب المؤلّف في الاستفادة من الروايات أنّ هذه الروايات لا يمكن الاعتماد عليها لمخالفتها للقرآن ومعارضتها للروايات الأُخرى[1].

توضيح المفردات

كما بيّنّا في دراستنا لتفسير الميزان[2]، فإنّ من الأُمور التي يجب القيام بها في تفسير الآيات هو تبيين معاني كلمات الآيات، سواء كانت ممّا يطلق عليه (غريب القرآن) أو (مشكل القرآن) أو كانت من غير ذلك. وقد بيّن مؤلّف هذا التفسير أيضاً معاني المفردات في موارد عديدة من تفسيره. وقد استند في ذلك إلى الآيات القرآنيّة[3] في بعض الأحيان، وفي بعضها الآخر إلى شعر العرب[4]، وقد يستند أحياناً إلى أقوال علماء

(1) انظر: الصفحات 348 ـ 351 من كتابنا هذا.

(2) انظر: الصفحتين 224 ـ 225 من كتابنا هذا.

(3) فقد استند إلى آية ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾ سورة النور: الآية 25 لبيان معنى «الدين». انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 48.
وفي تفسير ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ سورة البقرة: الآية 196 استشهد بالآيتين ﴿وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ﴾ سورة التوبة: الآية 5 و﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ سورة البقرة: الآية 273 لبيان أنّ القرآن يستعمل «الحصر» عند الحديث عن الأعداء، و«الإحصار» عند الحديث عن غيرهم. انظر: المصدر نفسه، ص 95 ـ 96.
كما استند إلى الآيات القرآنيّة أيضاً عند بيانه لمعاني «نُزُل»، «عَفْواً» و«باغٍ». انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 242؛ ج 1، ص 51، 85.

(4) ففي تفسير الآية السابعة من سورة البقرة فسّر «الغشاوة» بالغطاء على العين الذي يمنعها من الرؤية، واستند في ذلك على شعر الحارث بن خالد. انظر: المصدر نفسه، ص52.
وهناك موارد أُخرى استند فيها على أشعار العرب لتبيين معاني المفردات. انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 85 و94؛ ج 2، ص 74، 82، 83، 87، 109، 120، 142؛ ج 5، ص234؛ ج 6، ص 10.

العربيّة أو أكثر المفسّرين أو بعض من أهل اللغة[1]، كما أنّه قد يذكر في بعض الأحيان معنى لإحدى المفردات من دون الاستناد إلى شيء[2].

ويلاحظ في هذا المجال وجود بعض النواقص في هذا التفسير، نشير إلى بعضٍ منها في ما يلي:

1 ـ إنّ الكثير من مفردات القرآن لم يتمّ تبيين معناها في هذا التفسير. ورغم أنّ البعض منها لم يتمّ التعرّض لها بسبب الأسلوب الانتقائي لهذا التفسير، حيث كانت واقعة ضمن آيات لم يتمّ انتخابها للتفسير، إلّا أنّ المؤلّف في الكثير من الآيات التي فسّرها لم يتعرّض لبيان المفردات التي تمسّ الحاجة لبيان معناها بسبب دورها المؤثّر في فهم مضمون الآية، مثل:

ـ عند تفسير ﴿. . . وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ . .﴾[3]

---

(1) قال في بيان معنى «الإحصار»: «اعلم أنّ أكثر علماء العربيّة يقولون إنّ الإحصار هو ما كان عن مرض أو نحوه. . . وعكس بعض علماء العربيّة فقال: الإحصار من العدوّ، والحصر من المرض. قاله ابن فارس في المجمل، نقله عنه القرطبي. ونقل البغوي نحوه عن ثعلب. وقال جماعة من علماء العربيّة: إنّ الإحصار يستعمل في الجميع، وكذلك الحصر». الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 1، ص 95 ـ 96.

وعند بيانه لمعنى «دُسُر» قال: «أي مسامير تربط بعض الخشب ببعض. وواحد الدُّسُر دسار، ككتاب وكتب. وعلى هذا القول أكثر المفسّرين. وقال بعض العلماء وبعض أهل اللغة: الدسور الخيوط التي تشدّد بها ألواح السفينة». المصدر نفسه، ج 5، ص210.

وقد استند في بيان معنى «الرحيم والرحمن» أيضاً إلى قول أكثر العلماء أو اتّفاقهم المصدر نفسه، ص 47. وانظر أيضاً: ج2، ص 333.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 16 أفّاك، أثيم، ص 239 (يحموم)، ص 224 (مارج)؛ ج 1، ص 47 (ألف ولام الحمد)، ص 52 (خَتَم).

(3) سورة المائدة 5: الآية 6.

لم يتعرّض لبيان معنى «الكعبين»، في حين كان اتّضاح حكم الآية يستلزم بيان معنى هذه الكلمة؛ إذ إنّ هناك خلافاً حول معناها، فأكثر أهل السنّة فسّروهما بالنتوأين عن يمين وشمال القدم، أمّا فقهاء الشيعة فقالوا إنّهما العظمان الناتئان فوق ظهر القدم قرب مفصل القدم والساق[1].

ـ عند تفسير ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾[2] لم يتطرّق إلى معنى كلمة «أبّاً»، في حين تندرج هذه الكلمة ضمن مفردات غريب القرآن، وطبقاً لروايات أهل السنّة فإنّها لم تكن معروفة حتّى في عصر الصحابة لدى بعضهم أمثال أبي بكر وعمر اللذين كانا يجهلان معناها[3].

2 ـ إنّ التوظيف المجازي للألفاظ، من قبيل الكناية والاستعارة والمجاز المرسل هو من الأُمور الشائعة والرائجة في جميع اللغات،

---

(1) قال آية الله الخوئي رحمه الله: «المشهور عند أصحابنا أنّ الكعبَين هما العظمان الناتئان فوق ظهر القدم، وهو المعبّر عنه بقبّة القدمين؛ لأنّ كلّ عالٍ يسمّى كعباً، ومنه تسمية الكعبة كعبة. وخالفهم في ذلك العامّة وفسّروا الكعبين بالعظمين الناتئين من يمين الساق وشماله». التبريزي الغروي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** ـ تقريرات فقه آية الله الخوئي رحمه الله، ج 4، ص 171.

أمّا ابن الأثير فقال: «الكعبان: العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين. وذهب قوم إلى أنّهما العظمان اللذان في ظهر القدم، وهو مذهب الشيعة». **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 4، ص 178.

وانظر أيضاً: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 2، ص 215 ـ 216.

(2) سورة عبس 80: الآية 31.

(3) ممّا يُنقل أنّ أبا بكر سئل عن معنى «أبّ» فقال: «أيّ سماءٍ تظلّني، وأيّ أرضٍ تُقلّني إذا قلت في كتاب الله ما لا علم لي به».

كما أنّ عمر قرأ هذه الآية فقال: «كلّ هذا قد عرفنا، فما الأبّ؟ ثمّ رفض عصا كانت بيده وقال: هذا لعمر الله التكلّف. وما عليك يا ابن أُمّ عمر أن لا تدري ما الأبّ». ثمّ قال: «اتّبِعوا ما تبيّن لكم من هذا الكتاب، وما لا فدعوه». **الكشّاف عن حقائق التنزيل**، ج 4، ص 704 ـ 705.

سواء العربيّة منها أو غيرها. ومن الوظائف الأساسيّة التي يجب على المفسّر الالتفات إليها التمييز بين معاني الألفاظ الحقيقيّة والمجازيّة.

إنّ العقل يحكم بأنّ الكلام إذا كان مفتقراً إلى قرينة تصرفه عن معناه الحقيقيّ، فالواجب تفسيره طبقاً للمعاني الحقيقيّة للألفاظ. أمّا لو توفّرت القرينة ـ متّصلةً كانت أو منفصلة ـ على عدم إرادة المعنى الحقيقي، فهنا يجب تفسير الكلام طبقاً لمعناه المجازيّ الذي تحدّده القرائن.

وقد التزم المؤلّف أيضاً بهذه القاعدة ففسّر الآيات في بعض الموارد طبقاً للمعاني المجازيّة، ومن أمثلة ذلك:

ـ عند تفسير ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ . . .﴾[1] قال:

ظاهر هذه الآية أنّ المنافقين متّصفون بالصمم والبكم والعمى. ولكنّه تعالى بيّن في موضعٍ آخر أنّ معنى صممهم وبكمهم وعماهم هو عدم انتفاعهم بأسماعهم وقلوبهم وأبصارهم[2].

إلّا أنّ كلامه في موضع آخر يوحي بعدم اعتباره ذلك من باب المجاز، بل أُسلوباً من أساليب اللغة العربيّة. وقد صرّح بذلك في مقدّمته لرسالة منع جواز المجاز[3]، كما أشار إليه في ثنايا هذا التفسير أيضاً.

ففي تفسيره للآية الثانية من سورة الكهف، وبعد بيانه لمعنى البشارة وأنّه الإخبار عن شيءٍ سارّ، قال:

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 18.

(2) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 53.

(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 393.

وقد تطلق العرب البشارة على الإخبار بما يسوء، ومنه قوله تعالى:

﴿... فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1]... والتحقيق: أنّ إطلاق البشارة على الإخبار بما يسوء من أساليب اللغة العربيّة، ومعلوم أنّ علماء البلاغة يجعلون مثل ذلك مَجازاً، ويسمّونه استعارةً عناديّة[2].

وفي رسالة المؤلّف المعنونة منع جواز المجاز في المُنزل للتعبّد والإعجاز نفى الشنقيطي استعمال المجاز في القرآن نفياً كلّيّاً، وقال: إنّ أوضح دليل على منع المجاز في القرآن هو إجماع القائلين به على جواز نفي أيِّ مجاز، وأنّ نافيه صادقٌ في الواقع؛ فمن يقول لك (رأيت أسداً يرمي) تقول له: (إنّه ليس أسداً بل رجلاً شجاعاً). إذن فلو قلنا بوجود المجاز في القرآن، للزم من ذلك جواز النفي، ولا شكّ في عدم جواز نفي أيّ مطلبٍ من مطالب القرآن. وعلى هذا الأساس أنكر أن يكون استعمال ألفاظ مثل (اليد) و(الاستواء) و(النزول) عند نسبتها إلى الله تعالى من باب المجاز أيضاً[3].

وهكذا، فإنّ من بين المطالب التي يؤكّد عليها هذا التفسير هو إصراره على تفسير آيات صفات الباري تعالى طبقاً للمعاني الحقيقيّة لألفاظها. إنّ البحث التفصيلي في هذا الرأي لا يتّسع له المجال هنا، إلّا أنّنا نقول باختصار إنّ وجود الاستعمالات المجازيّة في كلّ اللغات واللغة العربيّة والقرآن الكريم ممّا لا يمكن إنكاره، وأنّ المؤلّف نفسه ـ كما أشرنا إليه ـ قد فسّر بعض الآيات طبقاً لمعناها المجازيّ. وكما أسلفنا

---

(1) سورة لقمان 31: الآية 7؛ سورة الجاثية 45: الآية 8.

(2) الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 2، ص 335.

(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 393 ـ 394.

أيضاً، فإنّ المؤلّف لا يسمّي تلك الاستعمالات مجازاً بل يرى أنّها من أساليب اللغة العربيّة، وهذا التغيير في التسمية لا يبدّل من حقيقة أنّ هنا استعمالاً للفظ في غير معناه الحقيقي. إنّ استخدام المجاز هو استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي، فإن كان هذا المعنى المستعمل شبيهاً للمعنى الحقيقي؛ سمّي ذلك المجاز (استعارةً)، وإن كانت علاقة المعنيين في ما بينهما ليست المشابهة بل من قبيل علاقة الجزء والكلّ أو السبب والمسبّب أو الظرف والمظروف؛ سمّي ذلك (مجازاً مرسلاً)، وإن أُريد من اللفظ لازم أو ملزوم معناه الحقيقيّ؛ سمّي ذلك (كنايةً)، إلّا أنّ جميع ذلك يعدّ من الاستعمالات المجازيّة، بسبب استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي، سواء سمّيناه مجازاً أم سمّيناه أُسلوباً من أساليب اللغة العربيّة، خصوصاً وأنّه قد تحدّث عن هذا الأُسلوب في مقدّمة كتاب منع جواز المجاز من خلال استعمال لفظ (الأسد) بمعنى (الفرد الشجاع) مقروناً بقرينةٍ تدلّ على هذا المعنى[1].

أمّا دليل الشنقيطي على عدم وجود المجاز في القرآن فمبنيّ على مغالطةٍ وخلط بين معنى اللفظ الحقيقي والمعنى المستعمل فيه. إنّ ما يجوز نفيه عند استعمال المجاز هو المعنى الحقيقي للفظ، أمّا ما لا يجوز نفيه في القرآن فهو المعنى المستعمل فيه والمراد من اللفظ. ولو ورد في القرآن لفظٌ أُريد به غير معناه الحقيقيّ، فلا مانع من نفي المعنى الحقيقيّ لهذا اللفظ، أمّا نفي المعنى الذي استخدم اللفظ فيه والذي هو مراد الله تعالى فهو ما لا يجوز.

3 ـ يذكر المؤلّف في بعض الموارد معانيَ للمفردات دون أن يذكر

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص 363.

مستنده في ذلك[1]، في حين أنّ المعنى الذي يُذكر للمفردات إن لم يكن مستنداً إلى مصدر وشاهد معتبر مثل الآيات القرآنيّة أو الروايات أو الشعر أو النثر العربي الفصيح أو على الأقلّ أقوال علماء اللغة؛ فهو مجرّد ادّعاء لا قيمة علميّة أو تحقيقيّة له، ولا يفيد إلّا مَن لا رأي له ويريد اتّباع أقوال المفسّرين في اللغة، فيكون ذلك بمثابة رأيٍ لواحدٍ من المفسّرين.

4 ـ نظراً لكون مدرسة المؤلّف التفسيريّة هي مدرسة الاجتهاد بتفسير القرآن بالقرآن، وأنّه قد سمّى تفسيره أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، فقد كان من المناسب أن يستفيد من القرآن مهما أمكن لبيان معاني المفردات، إلّا أنّه قد تمّ بيان المفردات في هذا التفسير استناداً إلى الآيات القرآنيّة في بعض الأحيان، بينما لم يستفد المؤلّف من الآيات في أحيان كثيرة مع وجود إمكانيّة الاستفادة منها[2].

الاهتمام بالقواعد الأدبيّة

يعدّ هذا التفسير واحداً من التفاسير الاجتهاديّة للقرآن بالقرآن، إلّا أنّ مؤلّفه قد اهتمّ في العديد من الموارد بالقواعد الأدبيّة واشتغل في بيان الجوانب الأدبيّة للكلمات والآيات. ومن تلك الموارد تفسيره للآية الثالثة من سورة الحمد، حيث فسّر الآية من خلال بيانه لصيغة مفردَتي

---

(1) ومن نماذج ذلك ما بيّنه من معانٍ لمفردات «أفّاك»، «أثيم»، «يحموم» و«مارج» دون أن يذكر المستند. انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج1، ص52؛ ج5، ص16، 224، 239.

(2) هناك بعض الموارد في تفسير الميزان التي تمّ فيها بيان معاني المفردات من خلال الاستفادة من الآيات القرآنيّة الأخرى بينما لم يتمّ مثل ذلك في هذا التفسير. انظر: الصفحات 230 ـ 232 من كتابنا هذا.

«الرحمن» و«الرحيم»، وهو ما يقع ضمن دائرة اختصاص علم الصرف[1].

وفي تفسير آية «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» قال إنّها تنفي عبادة غير الله، مستنداً في ذلك إلى علم المعاني، حيث تقول قواعده إنّ إحدى صيغ الحصر هي تقديم المفعول على الفعل[2].

وفي محاولته الإجابة على التساؤل حول شمول آية «الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» للسيّدة مريم(ع) التي وصفها القرآن بـ(الصدّيقة)، أو عدم شمولها لها؟ فقال بشمولها واعتبر ذلك مبنيّاً على كون كلمة (الصدّيقين) ـ التي هي جمع مذكّر ـ شاملةً للنساء أيضاً؛ إذ إنّ آية ﴿. . . فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ. . .﴾[3]، اعتبرت (الصدّيقين) في عداد الذين أنعم الله عليهم، وقال: إنّ أحد أدلّة شمول «الصدّيقين» للنساء هو إجماع الناطقين بالعربيّة على تغليب الذكور على الإناث في الجمع[4]. ومسألة جمع المذكّر وتغليب الذكور على الإناث فيه هي واحدة من القواعد الأدبيّة التي استفاد منها المؤلّف في تفسيره هذا.

وفي بعض الموارد، وعندما يكون هناك احتمالان أو قولان في تركيب الآية، يستند المؤلّف على الآيات القرآنيّة الأُخرى لترجيح أحد الاحتمالين أو القولين، كما في تفسير ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ. . .﴾[5] حيث قال:

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 47.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص 48.
(3) سورة النساء 4: الآية 69.
(4) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 49.
(5) سورة البقرة 2: الآية 7.

لا يخفى أنّ الواو في قوله «وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ» محتملة في الحرفين أن تكون عاطفة على ما قبلها [أي تعطف «على سمعهم» على «على قلوبهم»]، وأن تكون استئنافيّة [أي يكون «على سمعهم» خبراً مقدّماً على «غشاوة»]. واستند على آية ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً . . .﴾[1] لاختياره الاحتمال الأوّل وهو كون الواو عاطفة[2]؛ وذلك لأنّ (السمع) ـ كما (القلب) ـ في هذه الآية قد وقع متعلّقاً لـ(الختم)، واختصّت (الغشاوة) بـ(البصر).

كما أنّه لجأ أحياناً في مثل هذه الموارد إلى شعر العرب، كما في تفسير ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ . . .﴾[3] حيث قال:

الظاهر في معناه أنّ الفرقان هو الكتاب الذي أُوتيه موسى، وإنّما عُطف على نفسه؛ تنزيلاً لتغاير الصفات منزلة تغاير الذوات.

واستشهد لإمكانيّة مثل هذا العطف ـ عطف الشيء على نفسه ـ ببيتٍ من الشعر العربيّ يتضمّن مثل هذا العطف[4].

بينما قام في موارد أُخرى منها بذكر الأقوال المختلفة والبحث في دلائلها بالتفصيل. ومن أمثلة ذلك قوله في تفسير ﴿. . . وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ . . .﴾[5] بوجود احتمالين لنوع الواو

---

(1) سورة الجاثية 45: الآية 23.

(2) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 52.

(3) سورة البقرة 2: الآية 53.

(4) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 69.

(5) سورة آل عمران 3: الآية 7.

في كلمة (والراسخون) هما الاستئناف أو العطف، ثمّ بحث بالتفصيل في ثلاث صفحات معنى الجملة طبقاً لكلّ واحدٍ من هذين الاحتمالين، مشيراً إلى القائلين بكلّ منهما، وما يستند إليه كلّ من هذين الفريقين من الأدلّة لإثبات وتأييد وجهة نظره، دون أن يختار أيّاً من هذين القولين[1].

بحث

إنّ الالتفات إلى القواعد الأدبيّة عند تفسير الآيات القرآنيّة هو ممّا ينطبق مع قواعد التفسير الصحيح ومن نقاط قوّة هذا التفسير، كما أنّ ولوجه في ميادين البحث الأدبي في موارد الاختلاف واستفادته من الآيات والشعر العربي عند ترجيحه لبعض الأقوال، هو نقطة أُخرى لصالح هذا التفسير، إلّا أنّ مراعاته لهذا الجانب قد شابَها بعض النواقص أيضاً، ممّا يستدعي الإشارة إليها:

1 ـ اتّسم تناوله للجوانب الأدبيّة بالإفراط أو التفريط؛ ففي بعض الموارد أقحم نفسه في مباحث لا علاقة لها بالتفسير وبيان معاني الآيات، وفي موارد أُخرى لم يتطرّق إلى ذلك الجانب رغم لزوم البحث فيه وإمكانيّة الاستفادة من القواعد الأدبيّة لبيان بعض جوانب الآيات.

فمن ذلك: عند تفسير ﴿... وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ...﴾[2] تطرّق إلى البحث في أنّ (أزواج) في اللغة الفصحى هي جمع (زوج)، كما أنّها يمكن أن ترد جمعاً لكلمة (زوجة) أيضاً، قائلاً إنّ ذلك ليس خطأً كما ظنّه البعض، واستند في تصحيح ذلك إلى رواية عن صحيح

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص 169، 172.

(2) سورة البقرة 2: الآية 25.

مسلم وأبياتٍ شعريّة للفرزدق وغيره[1]؛ في حين أنّ ذلك البحث ليس له فائدة في تفسير الآية ولا لزوم.

كما أنّه عند تفسير الآية ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ. . .﴾[2] استهلك حوالي النصف صفحة لبيان أنّ أصل (الدم) هو (دَمَيٌ) وأنّ لام فعله ياء لا واو، وأنّ البعض يقول إنّ أصلها هو الواو وأنّها استبدلت في الماضي (دَمِيَت) بالياء بسبب ورودها بعد الكسرة[3]. وهذا بحثٌ ليس له أيّ تأثير في تفسير الآية. وفي مقابل ذلك، وعند تفسير الآية السابعة من سورة الحمد، لم نشاهد له بحثاً في هل أنّ ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ بدلٌ لـ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ أم صفةٌ له[4]؟ وهل أنّ (غير) التي لا تصبح معرفةً رغم إضافتها يمكن أن تكون صفة لـ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، أم لا يمكنها ذلك؟

وعند تفسير ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[5] فسّر الهداية بالهداية الخاصّة التي هي عبارة عن التوفيق[6]، ورغم إمكانيّة دعمه لادّعائه هذا من خلال الإشارة إلى تنكير كلمة (هدىً) ووجود القاعدة الأدبيّة القائلة بأنّ التنكير دلالة على التعظيم، إلّا أنّه لم يلتفت إلى ذلك ولم يشر إليه.

وعند تفسير ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ. . .﴾[7] لم يتطرّق لبيان وجه

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 57.

(2) سورة البقرة 2: الآية 173.

(3) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 85.

(4) للاطّلاع على التفاوت في معاني هذين الاحتمالين، انظر: الزمخشري، **الكشّاف**، ج1، ص 16.

(5) سورة البقرة 2: الآية 2.

(6) **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 51.

(7) سورة البقرة 2: الآية 7.

(فصل) هذه العبارة وورودها من دون عطف، بينما كان بإمكانه استفادة علّة عدم تأثير الإنذار في الكافرين من ذلك.

وعند تفسير ﴿. . . إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1] لم يتطرّق لبيان نوعيّة لام (ليذهب)؛ بينما توجد هناك احتمالات وأقوال في هذه اللام[2]، وتعيينها له أثره الكبير في اتّضاح معنى الآية.

2 ـ في بعض الموارد، ونتيجةً لتأثير مذاقه المذهبي كان بيانه لتركيب الآية خلافاً لظهورها اللفظي وما تقتضيه القواعد الأدبيّة. ففي تفسير الآية ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ . . .﴾[3] اعتبر كلمة (أرجلَكم) ـ في حالة قراءتها بالنصب ـ معطوفةً على كلمة (وجوهَكم) وصريحة في وجوب غسل الرجلين عند الوضوء[4]. أمّا عن

(1) سورة الأحزاب 33: الآية 33.

(2) قال الآلوسي: «واختلف في لام ليذهب، فقيل: زائدة، ما بعدها في موضع المفعول به ليريد، فكأنّه قيل: يريد الله إذهاب الرجس عنكم وتطهيركم. وقيل: للتعليل. ثمّ اختلف هؤلاء، فقيل: المفعول محذوف، أي إنّما يريد الله أمركم ونهيكم ليذهب، أو إنّما يريد منكم ما يريد ليذهب، أو نحو ذلك. وقال الخليل وسيبويه ومَن تابعهما: الفعل في ذلك مقدّر بمصدر مرفوع بالابتداء واللام وما بعدها خبر، أي إنّما إرادة الله تعالى للإذهاب». **روح المعاني**، ج 11، ج 22، ص 12 ـ 13.

(3) سورة المائدة 5: الآية 6.

(4) عند بيانه وتطبيقه لدلالة الآية على رأي أهل السنّة في وجوب غسل الرجلين عند الوضوء قال: «أمّا قراءة النصب، فلا إشكال فيها؛ لأنّ الرِجل فيها معطوفةٌ على الوجوه. وتقرير المعنى عليها فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكِم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم. . . وإذا علمت ذلك فاعلم أنّ قراءة وأرجلَكم بالنصب صريحٌ في وجوب غسل الرجلين في الوضوء». الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 259 ـ 260.

عطفها على (برؤوسكم) ودلالة ذلك على وجوب مسح الرجلين في الوضوء، فلم يشر إليه ولو من باب الاحتمال أيضاً، في حين أنّ الآية الكريمة لو نظرنا إليها نظراً محايداً خالياً من الافتراضات المسبقة لرأيناها ظاهرةً في عطف (أرجلكم) على (برؤوسكم) وتعلّقها بـ(وامسحوا) بصورة لا يمكن إنكارها؛ إذ إنّ المتعارف هو أنّه متى ورد فعل ومتعلّقاته في عبارةٍ ما ثمّ تلاه فعلٌ آخر، فإنّ ما يأتي بعد الفعل الثاني يعدّ من متعلّقات الفعل الثاني، وإذا جاء بعد الفعل الثاني كلمة بصورة الجارّ والمجرور وكلمةٌ أُخرى منصوبة، فإنّ الكلمة المنصوبة تكون دون أدنى تردّد معطوفة بمحلّ الجارّ والمجرور. أمّا أن تكون إحدى الكلمات المذكورة بعد الفعل الثاني من متعلّقات الفعل الأوّل، فهو ممّا يستبعد جدّاً ولا يرد على البال إلّا في حالة وجود قرينة قويّة على ذلك، بل إنّ إرادته حتّى مع القرينة ربما لا تلائم شروط الفصاحة؛ إذ إنّ مثل هذا الاستعمال لم نعثر عليه في أقوال فصحاء العرب أو غيرهم حتّى الآن. وهل يحتمل أحد أنّ (بكراً) في عبارة «أكرمت زيداً وعَمراً وأهنتُ بخالدٍ وبكراً» معطوفٌ على (زيداً) ويعود إلى (أكرمت)؟ لا شكّ أنّ مثل هذا لا يخطر على الذهن من هذه العبارة، بل إنّ ظاهرها هو أنّ (بكراً) معطوف على محلّ (بخالدٍ) ومتعلّق بـ(أهنت).

وقد رفض بعض علماء أهل السنّة المعروفين عطف (أرجلكم) على (وجوهكم)، واختاروا عطفه على محلّ (برؤوسكم).

فقد قال **ابن حزم الأندلسي** الفقيه البارز ومصنّف أهل السنّة: إنّ (أرجلكم) سواء قرأناها منصوبة أم قرأناها مكسورة، ففي كلتا الحالتين تكون معطوفة على (الرؤوس) في المسح، ولا يجوز غير ذلك. ومن

هنا، ولتبرير رأي أهل السنّة في وجوب غسل الرجلين عند الوضوء، اضطرّ إلى القول بأنّ الآية منسوخة بالسنّة[1].

وكذلك **الفخر الرازي**، فإنّه بسبب أقربيّة (وامسحوا) بالنسبة إلى (أرجلكم) وأولويّة عمل العامل الأقرب، اعتبرَ أنّ (برؤوسكم) هي عامل نصب (أرجلكم)؛ ونتيجةً لذلك اختار عطف (أرجلكم) على محلّ (برؤوسكم)[2]. وعلى فرض التنزّل، فإنّ احتمال العطف على (برؤوسكم) لا مجال فيه للتردّد، ومن هذه الجهة كان على المؤلّف أن يشير إلى هذا الإعراب باعتباره احتمالاً من الاحتمالات.

الاستفادة من القرائن

تمّ في هذا التفسير ـ كما في الكثير من التفاسير الاجتهاديّة ـ توظيف

---

(1) قال: «وممّا نسخت فيه السنّةُ القرآنَ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ﴾، فإنّ القراءة بخفض أرجلكم وفتحها، كلاهما لا يجوز إلّا أن يكون معطوفاً على الرؤوس في المسح ولا بدّ؛ لأنّه لا يجوز البتّة أن يحال بين المعطوف والمعطوف عليه بخبر غير الخبر عن المعطوف عليه؛ لأنه إشكال وتلبيس وإضلال لا بيان. لا تقول: ضربت محمّداً وزيداً، ومررت بخالد وعمراً؛ وأنت تريد إنّك ضربت عمراً أصلاً، فلمّا جاءت السنّة بغسل الرجلين صحّ أنّ المسح منسوخ عنهما». ابن حزم، **الإحكام في أُصول الأحكام**، ج 1، ص 523.

(2) وهذا نصّ كلامه: «وأمّا القراءة بالنصب، فقالوا أيضاً: إنّما توجب المسح؛ وذلك لأنّ قوله ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ فرؤوسكم في محلّ النصب، ولكنّها مجرورة بالباء، فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس جاز في الأرجل النصب؛ عطفاً على محلّ الرؤوس، والجرّ؛ عطفاً على الظاهر. وهذا مذهب مشهور للنحاة.

إذا ثبت هذا، فنقول: ظهر أنّه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله وأرجلكم هو قوله (وامسحوا)، ويجوز أن يكون هو قوله (فاغسلوا)، لكنّ العاملَين إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى، فوجب أن يكون عامل النصب في قول (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) فثبت أنّ قراءة (وأرجلكم) بنصب اللام توجب المسح أيضاً». الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 11، ص 161.

القرائن المختلفة والاستناد عليها في الوصول إلى المعاني، إلّا أنّ ما استفيد منه أكثر من غيره في هذا التفسير هو سياق وآيات القرآن بالدرجة الأُولى، ثمّ الروايات. وهذه بعض الأمثلة:

- عند تفسير ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ...﴾[1] وبعد أن ذكر اختلاف العلماء في المراد من الأشهر الحرم في هذه الآية، قال:

«ولكنّ السياق يدلّ على أنّ المراد بها أشهُر الإمهال المذكورة في آية ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ...﴾[2]»[3].

- وعند تفسير ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ... وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ...﴾[4] خالف من فسّر (العداوة والبغضاء) بالعداء بين اليهود والنصارى، واستظهر من السياق أنّ المقصود هو العداء بين اليهود أنفسهم[5]. ورجوعه إلى الآيات القرآنيّة واستناده عليها هو من الكثرة بحيث تنتفي معه الحاجة إلى إيراد المزيد من الأمثلة[6].

ورغم أنّ هذا التفسير هو من تفاسير القرآن بالقرآن الاجتهاديّة، إلّا أنّه قد استند على الروايات أيضاً في موارد كثيرة، حيث استند على الروايات المنقولة عن رسول الله (ص)، كما استند على روايات الصحابة، مقتصراً في مصادر النقل على الكتب الروائيّة لأهل السنّة، مع

---

(1) سورة التوبة 9: الآية 5.

(2) السورة نفسها: الآية 2.

(3) الشنقيطي، أضواء البيان، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 484.

(4) سورة المائدة 5: الآية 64.

(5) الشنقيطي، أضواء البيان، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 313.

(6) مثال ذلك أنّه فسّر خمس آيات من سورة الحمد، واستند في تفسيرها جميعاً على آيات متعدّدة من القرآن.

إغفال الكتب الروائيّة الشيعيّة بصورة مطلقة؛ وإشارته أحياناً لبعض الروايات الواردة في كتب أهل السنّة عن بعض الأئمّة المعصومين (ع) أيضاً.

ومن أمثلة اعتماده على الروايات المنقولة عن رسول الله (ص) هو ما في تفسير الآية 7 من سورة الحمد[1]، والآية 19 من سورة البقرة[2]، والآية 12 من سورة يونس[3].

أمّا أمثلة استناده على روايات الصحابة فهي في تفسير الآية 34 من سورة التوبة[4]. في حين يمكن ملاحظة إشارته إلى رواية منقولة عن بعض الأئمّة المعصومين (ع) في تفسير الآية الخامسة من سورة التوبة[5]. وفي بعض الأحيان يذكر المؤلّف سبب نزول الآية أيضاً[6]، إلّا أنّه يصرّح في بعض الموارد بأنّ المعتبر هو عموم الألفاظ لا خصوص أسباب النزول[7].

بحث

إنّ الاستفادة الواسعة من الآيات، والالتفات إلى السياق، والاستناد على الروايات، وعدم تخصيص عموم الألفاظ بموارد أسباب النزول،

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 49.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص 53.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص 510.
(4) انظر: المصدر نفسه، ص 485.
(5) المصدر نفسه، ص 484.
(6) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 176.
(7) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 310؛ ج 2، ص 323.

هو ممّا يتلاءم مع قواعد التفسير الصحيحة، ويعدّ من نقاط قوّة الاتّجاه والأُسلوب التفسيري لمؤلّف هذا التفسير؛ إلّا أنّ أُسلوبه التفسيري من ناحية مقاربته للقرائن والاستفادة من الأُمور المذكورة تشوبه بعض النواقص ونقاط الضعف أيضاً، وهو ما سنشير إليه في السطور التالية:

1 ـ إنّ سعيه لتفسير القرآن عبر الاستعانة بالقرآن نفسه، وتوضيح معنى ومراد الآيات من خلال الاستفادة إلى أقصى حدٍّ ممكن من الآيات الأُخرى، قد أدّى به إلى عدم الاستفادة الكافية من القرائن الأُخرى، كما في الأمثلة التالية:

ـ إنّ بعض الفرق المنحرفة قد استفادت من آية ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾[1] أنّ الإنسان متى ما وصل في معرفة الله إلى درجة اليقين فقد سقطت عنه العبادات والتكاليف.

إنّ إحدى القرائن التي يمكن الاستناد إليها في ردّ هذا التوهّم هي خصوصيّة المخاطب بهذه الآية؛ فإنّ رسول الله (ص) المأمور في هذا الخطاب بالعبادة، لا يشكّ أحد أنّه قد وصل في معرفته بالله إلى درجة اليقين، فإن كان وصول الإنسان إلى درجة اليقين ممّا يُسقط العبادة عنه، فلا يبقى معنىً لأمر الله تعالى رسول الكريم بالعبادة وهو الواصل إلى درجة اليقين.

وقد ردّ المؤلّف على هذا التوهّم دون أن يلتفت إلى هذه القرينة، بل استند على آية ﴿... إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ...﴾[2] وعلى أنّ

(1) سورة الحجر 15: الآية 99.

(2) سورة فاطر 35: الآية 28.

الأنبياء الذين هم أعلم وأعرف الناس بالله وصفاته، وأنّ عبادتهم لله أكثر وخوفهم منه وأملهم برحمته أشدّ من غيرهم[1]، في حين أنّ قرينة خصوصيّة المخاطب بهذه الآية أشدّ دلالةً على بطلان التوهّم المذكور من دلالة مستندات المؤلّف، فكان الأجدر به أن يستند إلى هذه القرينة.

ـ عند تفسير آية ﴿... إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[2] لم يلتفت المؤلّف إلى الروايات التي تبيّن كيفيّة نزول هذه الجملة، والتي تخبر عن النزول المستقلّ لها وعدم نزولها في نفس الوقت مع ما قبلها أو ما بعدها من الآيات؛ ولو التفت إلى ذلك لما وضع هذه الجملة في سياق ما قبلها وما بعدها من الآيات، ممّا أدّى به إلى اعتبار زوجات الرسول (ص) في عداد أهل البيت المشار إليهم في هذه الآية[3].

ـ وعند تفسير آية ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[4] وأمثالها[5]، لم يلتفت إلى خصوصيّة المخاطب وعدم إمكانيّة خطاب المعدوم، واكتفى ببيان وجه إطلاق (الشيء) على المعدوم دون أن يتحدّث عن توجيه مخاطبة المعدوم. ولو كان **الشنقيطي** ملتفتاً إلى هذه القرينة لربما قال في تفسير الآية: إنّ الله متى ما قال لشيءٍ (كن) فإنّه ينوجد دون تأخير ودون حاجة إلى تكرار الأمر بالوجود[6]؛ أي يفسّرها

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 2، ص 113.

(2) سورة الأحزاب 33: الآية 33.

(3) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 4، ص 284.

(4) سورة النحل 16: الآية 40.

(5) مثل الآية 82 من سورة يس 36: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

(6) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 2، ص 147 ـ 148.

على أنّها كناية عن سرعة تحقّق مراد الله تعالى، وأنّ الله متى أراد شيئاً فإنّه يوجد فوراً حتّى دون حاجة إلى قول (كن).

ـ يستند المؤلّف عند تفسير آيات صفات الباري تعالى إلى آية ﴿... يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ...﴾[1]، إلّا أنّه أهمل البرهان العقلي على استحالة تجسّم الله تعالى وانتقاله المكاني ولم يستفد منه[2].

وقد فَهِمَ المؤلّف من آيات صفات الله بقرينة «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» وجوب تنزيه الله تعالى عن مشابهة صفات مخلوقاته، ووجوب الاعتقاد بأنّ أيّ صفةٍ أثبتها القرآن أو الرسول (ص) لله تعالى فإنّها ثابتة له بنحوها الحقيقيّ، وقال:

فله جلّ وعلا سمعٌ وبصرٌ حقيقيّان يليقان بكماله وجلاله، وللمخلوق سمع وبصر مناسبان لحاله. وبين سمع الخالق وبصره، وسمع المخلوق وبصره من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق[3].

كما أنّ تلميذه (**عطيّة محمّد سالم**) عند تفسيره ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[4] استند إلى كلام أُستاذه وأثبت الاستواء لله تعالى بشكلٍ يليق بجلاله تعالى ولا يشبه استواء المخلوق، وقال مشيراً إلى كلام المؤلّف

---

(1) سورة الشورى 42: الآية 11.

(2) عند تفسير الآية 54 من سورة الأعراف 7 «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ» تكلّم طوال ما يقرب من عشر صفحات عن صفات الله، واستند في بيان معنى آيات الصفات على آية «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، في حين لم يشر إلى البرهان العقلي ولم يستند إليه. انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 1، ص 416، 425.

(3) المصدر نفسه، ص 418.

(4) سورة الفجر 89: الآية 22.

عند تفسيره الآية 45 من سورة الأعراف (7): . . . إنّه قال: إنّ جميع الصفات من بابٍ واحد، أي أنّها ثابتة لله تعالى على مبدأ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ على غير مثالٍ للمخلوق. فثبت استواءٌ يليق بجلاله على غير مثال للمخلوق، وكذلك هنا كما ثبت «استواء» ثبت «مجيء»، وكما ثبت «مجيء» ثبت «نزول»[1].

إنّنا نعتقد أنّ المؤلّف وتلميذه لو كانا ملتفتين إلى برهان العقل على استحالة تجسّم وتحيّز وانتقال الباري تعالى، أو أنّهم نظروا بدقّةٍ أكثر إلى معنى آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ وأمثالها، لما انتهى بهم المطاف إلى مثل هذا القول؛ إذ إنّ امتلاك السمع والبصر والجلوس على الكرسي والانتقال من مكانٍ إلى مكان بمعانيها الحقيقيّة ـ لا بمعنى الاستعارة والكناية ـ تستلزم التجسّم والاحتياج اللذَين تتنزّه عنهما ساحة قدسه تعالى.

أمّا الجمع بين إثبات هذه الصفات بمعانيها الحقيقيّة لله تعالى، ونفي مشابهته للمخلوقات، فإنّه جمع بين متهافتين. فالقول بأنّ الله تعالى له يدٌ وعينٌ وسمعٌ حقيقيّة لكنّها لا تشبه يد وعين وسمع المخلوق، وأنّه يجلس جلوساً حقيقيّاً على العرش وينزل عنه إلّا أنّ جلوسه ونزوله عنه ليس كجلوس ونزول المخلوق؛ هو إمّا إثباتٌ لاتّصاف الله تعالى بالتجسّم والفقر، أو تعطيلٌ لصفات الله والتعبير عنها بعبارات مبهمة وغير مفهومة.

إنّ حقيقة أنّ لغة القرآن هي اللغة العربيّة، وأنّ هذه اللغة تتضمّن

---

(1) الشنقيطي، أضواء البيان، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 6، ص 45.

استعمالات مجازيّة وكنائيّة واستعاريّة عديدة، تدفع إلى الاعتقاد بأنّ البرهان العقلي وآيات التنزيه تصلح قرينةً على أنّ إطلاق هذه الصفات على الله تعالى يراد به معانيها الاستعاريّة والكِنائيّة لا معانيها الحقيقيّة التي تستلزم التجسّم والافتقار.

ـ عند تفسير آية ﴿. . . أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآ أَفَهُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ﴾[1]، اختار قول من فسّر الآية بغلبة المسلمين على الكافرين ونقصان بلاد الكفر بوقوعها في يد المسلمين وذلك بقرينة العبارة الأخيرة من الآية ﴿أَفَهُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ﴾ وبعض الآيات القرآنيّة الأُخرى[2]. ولم يلتفت إلى قرينة زمان ومكان نزول الآية (أي نزول سورة الأنبياء في مكّة قبل الهجرة) وعدم مناسبة هذا القول معه[3]، إذ لو كان ملتفتاً لذلك لانصرف عن هذا القول أو عمل على رفع ما يثيره من الإشكال.

وفي الكثير من الآيات، لم يفسّر بعض عباراتها التي كان يمكن للقرائن أن تلعب دوراً مؤثّراً في تفسيرها، ممّا أدّى إلى عدم استفادته من القرائن المناسبة، مثل:

ـ عند تفسير آية ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ. . .﴾[4] لم

---

(1) سورة الأنبياء 21: الآية 44.

(2) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 3، ص 106.

(3) وقد اعتبر بعض علماء العلوم القرآنيّة إنّ زمان ومكان نزول الآية هو قرينة على عدم صحّة هذا التفسير، وقالوا: إنّ هذا التفسير لا يتناسب مع حقيقة أنّ سورة الأنبياء مكّيّة، ولا مع عدم استثناء هذه الآية من ذلك. معرفت، محمّد هادي، **التمهيد في علوم القرآن**، ج 1، ص 265 ـ 266.

(4) سورة المائدة 5: الآية 67.

يفسّر عبارة ﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾[1]، ممّا أدّى به إلى عدم الاستفادة من قرينة مكان وزمان النزول وأثرها في بيان معنى الآية[2].

ـ عند تفسيره للآية 97 من سورة آل عمران لم يفسّر عبارة ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ﴾ فلم تتح له فرصة الاستفادة من قرينة المتحدّث والخصائص الخارجيّة لموضوع الكلام لبيان المعنى المراد من الآية[3].

ـ وعند تفسير الآية 189 من سورة البقرة لم يفسّر جملة ﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾، في حين كان من الممكن تفسيرها من خلال الإشارة إلى عادات الناس في زمن النزول[4].

ـ وعند تفسير الآية 21 من سورة البقرة أيضاً، لم يفسّر عبارة ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ فلم يمكنه الاستفادة من قرينة معرفة شخصيّة المتكلّم لمعرفة أنّ تعبير «لعلّ» لا يدلّ على أمل المتكلّم؛ بسبب عدم مناسبة ذلك للمخاطب أو سياق الكلام[5].

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 317.

(2) ذكر المفسّرون أقوالاً واحتمالات مختلفة حول المقصود من عبارة ما أُنزل إليك، من بينها أنّها تعني سبّ الأصنام والانتقاص من دين المشركين، والأمر بالجهاد وقتال المشركين. انظر: الميبدي، أبا الفضل رشيد الدين، **كشف الأسرار**، ج 3، ص 180 و181؛ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 12، ص 49، إلّا أنّ الأخذ بنظر الاعتبار أنّ الآية قد نزلت في غدير خم حين رجوع الرسول الأكرم (ص) من حجّة الوداع، يُظهر بطلان الكثير من هذه الأقوال والاحتمالات التي ذكروها.

(3) إنّ وقوع الاضطرابات في المناطق المجاورة للكعبة وتنزيه الله تعالى عن الكذب وقول الباطل هما قرينتان على أنّ جملة «ومن دخله كان آمناً» ليست جملة خبريّة، بل إنشائيّة تمّ التعبير عنها بلغة الخبر.

(4) من عادات العرب الجاهليّة في زمان نزول الآية أنّهم كانوا يعتقدون أنّ الصلاح يكمن في عدم دخولهم ـ حال إحرامهم ـ من الباب المتعارفة للكعبة، بل في دخولهم من ثقب كانوا يصنعونه في الجدار الخلفي للكعبة. ومعرفة ذلك له أثرٌ مهمّ في وضوح معنى الآية المذكورة والمراد منها.

(5) وذلك لأنّ «لعلّ» تدلّ على الأمل، ومعنى الأمل يتضمّن الجهل بالمستقبل، وهو ما=

2 ـ ومن النقاط الأُخرى التي يجدر الإشارة إليها في هذا التفسير، هي أنّ استفادته من الآيات الأُخرى في بعض الموارد كانت بشكلٍ ناقص يمكن الإشكال عليه، ومن تلك الموارد:

ـ عند تفسير ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ . . .﴾[1] قال إنّ معنى كلمة «كلمات» يتّضح من خلال آية ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2]، واستفاد منها أنّ الكلمات التي تلقّاها آدم من ربّه كانت دعاء «ربّنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين»[3].

وهذه الاستفادة غير تامّة؛ إذ من أين علم أنّ تلك الكلمات هي هذا الدعاء بالذات؟ فلم تبيّن الآية أنّ تلك الكلمات هي ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا. . .﴾، ولا توجد رواية معتبرة تدلّ على ذلك[4].

والروايات في بيان المراد من «كلمات» هي روايات مختلفة، فقد ورد في البعض منها عن **ابن عبّاس** أنّه سأل **رسول الله** (ص) عن الكلمات التي تلقّاها آدم من ربّه فتاب عليه بها، فقال: «سأل [اللهَ] بحقّ **محمّد وعليّ وفاطمة والحسن والحسين** [عليهم السلام] إلّا تبتَ عَلَيَّ، فتاب

= لا يتناسب مع علم الله تعالى بما تؤول إليه جميع الأُمور، وبالتالي يكون هذا المعنى غير مناسبٍ لصفات قائل هذا الكلام.

(1) سورة البقرة 2: الآية 37.

(2) سورة الأعراف 7: الآية 23.

(3) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 67.

(4) جاء في إحدى الروايات نقلاً عن ابن عبّاس أنّه فسّر «كلمات» بـ ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا. . .﴾. انظر: السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 1، ص 117.
إلّا أنّ سند هذه الرواية غير معتبر أوّلاً، وثانياً إنّ رأي ابن عبّاس هذا ليس منقولاً عن الرسول (ص).

[اللهُ] عليه[1]. ويستفاد من هذه الرواية أنّ الكلمات هي أسماء رسول الله (ص) وأربعة من أهل بيته. ولا مانع من أن يكون آدم وزوجته قد دَعَوَا بدعاء «ربّنا ظلمنا. . . »، بينما تكون الكلمات التي تلقّاها آدم من ربّه غير ذلك.

ـ وعند تفسير ﴿. . . فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً. . . ﴾[2]، استشهد بآياتٍ من قبيل ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ. . . ﴾[3] و ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً . . . ﴾[4] و﴿. . . وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾[5] مستنتجاً منها أنّ جملة ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم. . . ﴾ الواردة في الآية تعني الزواج الدائم لا المتعة والزواج المؤقّت.

وجواباً على من قال إنّ ابن عبّاس وسعيد بن جبير والسدّي كانوا يقرأون «فما استمتعتم به منهنّ إلى أجلٍ مسمّى»، وأنّ هذا يدلّ على أنّ الآية تتحدّث عن الزواج المؤقّت؛ استشهد بالآيتين ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾[6] على منع الزواج المؤقّت واعتبره منسوخاً. إلّا أنّ القليل من التأمّل في مضامين الآيات المذكورة يظهر أنّ جميع استفاداته منها غير تامّة. فلا

(1) السيوطي، **الدر المنثور**، ص 199؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 87، ح 5. كما ورد مضمون هذا الحديث في الأحاديث 2، 6، 10، 15، 17 أيضاً.
(2) سورة النساء 4: الآية 24.
(3) السورة نفسها: الآية 21.
(4) السورة نفسها: الآية 4.
(5) سورة البقرة 2: الآية 229.
(6) سورة المؤمنون 23: الآيتان 6 ـ 7.

تلك الآيات الثلاث تدلّ على أنّ جملة ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم...﴾ مختصّة بالزواج الدائم، ولا آيات ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ...﴾ تدلّ على منع الزواج الموقّت ونسخه. وكما قال عددٌ من المفسّرين، فإنّ آية ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ تتحدّث عن الزواج الموقّت[1] وتبيّن ما يجب على الرجال من دفع مهر النساء اللاتي تزوّجوهنّ زواجاً موقّتاً.

إنّ الاستمتاع في اللغة يعني الاستفادة والاستذواق والتلذّذ، لكنّه من الأكيد أنّه لم يرد بهذا المعنى في هذه الآية؛ وذلك:

أوّلاً: لأنّ الاستمتاع في المصطلح الشرعي يعني التمتّع والزواج الموقّت، ومتى جاءت هذه الكلمة في القرآن والروايات عاريةً عن القرينة، فهي ظاهرةٌ في معناها الشرعيّ. وهذا يشبه مفردة (الصلاة) التي هي في اللغة تعني (الدعاء)، وفي الشرع تعني الصلاة المعروفة، فمتى استخدمت في القرآن والروايات من دون قرينة، فهي ظاهرة في معناها الشرعي، أي الصلاة المفروضة.

---

(1) نقل أبو حيّان عن ابن عبّاس ومجاهد والسدّي وغيرهم أنّهم قالوا: إنّ المقصود بهذه الآية هو نكاح المتعة الزواج الموقّت، كما نقل عن أُبيّ بن كعب وابن عبّاس وسعيد بن جبير أنّهم قرأوا الآية «فما استمتعتم به منهنّ إلى أجلٍ مسمّى...»، وهي قراءة صريحة في أنّ الآية حول الزواج الموقّت. انظر: **البحر المحيط**، ج 3، ص 218.
أمّا الفخر الرازي فقد قال في تفسير الآية: «وأمّا عمران بن حصين، فإنّه قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى، ولم ينزل بعدها آية تنسخها». **التفسير الكبير**، ج 9، ص49.
وقال القرطبي عند حديثه عن أقوال العلماء في معنى الآية: «وقال الجمهور: المراد نكاح المتعة الذي كان في صدر الإسلام». **الجامع لأحكام القرآن**، ج 3، ص 165؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 3، الجزء 2، ص 32.
كما جاء في الروايات المنقولة عن أهل بيت النبيّ (ص) أيضاً أنّهم فسّروا هذه الآية بالمتعة «الزواج الموقّت». انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 261 ـ 262.

وفي هذه الآية التي نحن بصددها، لا وجود لقرينةٍ على إرادة المعنى اللغوي للاستمتاع؛ إذن فهي ظاهرة في معناها الشرعيّ.

ثانياً: توجد في هذه الآية قرينة صارفة عن المعنى اللغوي للاستمتاع، فلو كان الاستمتاع فيها بمعناه اللغوي لأصبح معنى الآية: «كلّ ما تلذّذتم به من النساء وذُقتموه، فعليكم دفع مهره باعتباره تكليفاً واجباً»؛ وهذا يعني أنّ وجوب دفع مهر النساء يتوقّف على الاستمتاع (التلذّذ والاستذواق) بهنّ، وهذا يخالف ما أجمع عليه الفقهاء؛ إذ جميعهم متّفقون على أنّ النساء لهنّ حقّ المطالبة بمهرهنّ بمجرّد انعقاد عقد الزواج، بل حتّى لو طلّق الزوج زوجته قبل الاستمتاع بها، فعليه دفع نصف مهرها[1].

وعلى هذا، فإنّ هذه الآية من خلال اعتبارها الزواج الموقّت أمراً ثابتاً ومفروغاً عنه، توجب على الرجال دفع المهر للنساء اللواتي يتزوّجونهنّ زواجاً موقّتاً، ولا منافاة بين هذا وبين أيٍّ من الآيات التي ذكرها المؤلّف؛ فليس فيها صارفٌ للآية عن معنى الزواج الموقّت، ولا مُظهرٌ لها في الزواج الدائم.

أمّا آية ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ. . .﴾[2]، فإنّها ومن خلال سؤالها التعجّبي تمنع الرجال من أخذ المهر الذي دفعوه للنساء، ولتأكيد هذا المنع وبيان قبح هذا العمل، تذكّرهم بارتباطهم ومخالطتهم لهؤلاء النساء. أمّا الآية الثانية فتأمر بدفع مهر الزوجات.

---

(1) ذكر الفاضل المقداد هذين الوجهين عند بيانه لدلالة الآية على زواج المتعة. انظر: الفاضل المقداد، مقداد بن عبد الله، **كنز العرفان في فقه القرآن**، ج 2، ص 149 ـ 150.

(2) سورة النساء 4: الآية 21.

والآية الثالثة أيضاً تخبر عن عدم حلّيّة أخذ المهر المدفوع للنساء. وينتج من ذلك أن أحداً من معاني هذه الآيات لا يخالف معنى آية المتعة كي يدفعنا للتدخّل والتصرّف في معناها وصرفها عن الزواج الموقّت وتعيينها في الزواج الدائم.

وكذلك آيتا ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ . . . فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡعَادُونَ﴾، فهما كذلك يعدّان الاستفادة الجنسيّة من غير الزوج وما ملكته اليمين عدواناً، ولا دلالة لهما على منع الزواج الموقّت؛ إذ إنّه عندما يتزوّج شخصٌ ما مع امرأة زواجاً موقّتاً وفق القواعد الشرعيّة، فإنّ هذه المرأة تعدّ زوجةً لذلك الشخص، ويحلّ له الاستفادة الجنسيّة منها ـ طبقاً لأحكام هذه الآيات ـ ما لم تنقضِ مدّة زوجيّتها.

أمّا اختصاص بعض الأحكام بالزواج الدائم، كإرث الزوج والزوجة من بعضهما، ووجوب نفقة المرأة على زوجها، فلا يصلح دليلاً على عدم كون المرأة زوجة بالزواج الموقّت؛ إذ لا منافاة بين انعقاد رابطة الزوجيّة بين الرجل والمرأة في الزواج الموقّت، مع عدم سريان جميع أحكام الزواج الدائم بينهما، لأنّ هذه الأحكام ليست من لوازم الزوجيّة كي يفهم من انتفائها انتفاء الزوجيّة، بل هي أحكام وضعت للزوجة الدائمة ولم توضع للزوجة الموقّتة.

3 ـ وفي الكثير من الموارد كانت استفادة المؤلّف من قرينة السياق في تفسير وتوضيح مضامين الآيات مناسبة وفي محلّها الصحيح. فعند تفسير آية ﴿. . . وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1] استفاد من قرينة سياق هذه الجملة

(1) سورة النحل 16: الآية 8.

ـ والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ـ أنّ الذي أخبر الله عن خلقه في المستقبل والذي لم يكن يعلمه المخاطبون في زمن النزول هو الوسائط النقليّة من قبيل السيّارة والقطار والطائرة التي كانت مجهولة لمخاطبي زمان النزول[1]. وهذه استفادة صحيحة.

ـ وعند تفسير آيات ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ * فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ . . . وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[2] استفاد من سياق ﴿وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[3] أنّ الذبيح ـ أي الابن الذي أُمر إبراهيم(ع) بذبحه ـ كان **إسماعيل** وليس **إسحاق**[4].

وهذه الاستفادة في محلّها أيضاً ومناسبة للمقام. أمّا في موارد أُخرى، فقد كانت استفادته من السياق غير موفّقة وتحتمل المناقشة، مثل:

ـ في تفسير ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا . . .﴾[5] اعتبر المؤلّف آية ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ﴾ الواردة في سياق الآية قرينةً على أنّ المقصود بفتق السماوات والأرض هو فتق السماء بنزول المطر وفتق الأرض بنموّ نباتاتها[6]. وهذه الاستفادة لا تخلو من ترديد، إذ إنّ تعيين السياق هذا المعنى فقط للآية لا يتمّ إلّا في حالة كون جملة ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَيٍّ﴾ غير مناسبة لأيّ معنى

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 2، ص 120.
(2) سورة الصافّات 37: الآيات 100، 107.
(3) السورة نفسها: الآية 112.
(4) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 3، ص 337.
(5) سورة الأنبياء 21: الآية 30.
(6) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 3، ص 96.

غير هذا المعنى الذي اختاره، في حين أنّها تناسب أيضاً المعنى الأوّل الذي ذكره المؤلّف نفسه[1]؛ إذ يحتمل أن يكون الله تعالى قد أراد إلفات نظر الكافرين إلى ما يشير إلى توحيده وقدرته الباهرة من خلال بيانه لبعض أفعاله في السماوات والأرض وظهور الموجودات الحيّة، ومع هذا الاحتمال تكون جملة «وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيّ» متناسبةً مع تفسير الآية الذي يقول إنّ المقصود برتق وفتق السماوات هو كونهما ملتصقتين ببعضهما ثمّ فصلهما عن بعضهما البعض؛ أي أنّ واحداً من أعمال الله هو فصل السماء عن الأرض بعد أن كانتا متّصلتين ببعضهما، وعمله الآخر هو أنّه خلق كلّ الموجودات الحيّة من الماء. وعلى هذا المعنى فلا تناقض بين عبارات الآية، بل إنّ جملة ﴿كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ أكثر تناسباً مع هذا المعنى وظهورها فيه أقوى.

كما أنّ هذه الجملة مناسبة أيضاً للقول الثاني في معنى الآية[2] والذي يرى أنّ المقصود منها هو أنّ السماوات كانت ملتصقة ببعضها ففرّقنا بينها، وكون الأرضين كذلك كانت ملتصقة فتمّ التفريق بينها.

إلّا أنّ عبارة ﴿كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ أكثر مناسبةً للقول الأوّل وظهورها فيه أقوى.

---

(1) قال: «واعلم أنّ العلماء اختلفوا في المراد بالرتق والفتق في هذه الآية على خمسة أقوال. . . : الأوّل: أنّ معنى (كانتا رتقاً) أي كانت السماوات والأرض متلاصقة بعضها مع بعض ففتقها الله وفصل بين السماوات والأرض فرفع السماء إلى مكانها وأقرّ الأرض في مكانها وفصل بينهما بالهواء الذي بينهما، كما ترى». الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص95.

(2) قال: «القول الثاني: إنّ السماوات السبع كانتا رتقاً ـ أي متلاصقة بعضها ببعض ـ ففتقها الله وجعلها سبع سماوات كلّ اثنتين منها بينهما فصل، والأرضون كذلك كانت رتقاً ففتقها وجعلها سبعاً بعضها منفصل عن بعض». انظر: المصدر نفسه، ص 95 ـ 96.

ـ وعند تفسير ﴿ . . . إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1] اعتبر قرينة السياق دليلاً على أنّ هذه الآية نزلت في نساء الرسول (ص)، كما اعتبرها قرينة على عدم صحّة قول من أخرج نساء الرسول (ص) من دائرة أهل البيت المذكورين في هذه الآية[2]، إلّا أنّ أحد شروط تحقّق الاعتبار للسياق وتأثيره في المعنى بما يجعله مؤهّلاً للاستناد عليه في تفسير الآيات ـ كما بيّنّاه في كتابنا روش شناسى تفسير قرآن ـ هو إحراز الاتّصال في نزول الجملة أو الآية المعنيّة بالتفسير مع الجمل والآيات التي قبلها والتي بعدها؛ إذ لو كانت الجملة أو الآية منفصلة عن الآيات السابقة واللاحقة لها وكان نزولها مستقلّاً عنها، ففي هذه الحالة لا تحقّق للسياق الذي يراه العقلاء دليلاً لارتباط معنى الجملة بما قبلها وما بعدها من الجمل فيعتبرونه قرينة متّصلة مؤثّرة في معنى الجملة.

وبعبارةٍ أُخرى، فإنّ السياق الذي يعدّ ضمن القرائن المتّصلة حسب سيرة العقلاء في فهم المتون، والذي يجب الالتفات إليه عند محاولة فهم معنى الكلام، هو السياق الصدوري. ولا يتحقّق مثل هذا السياق إلّا بتوفّر الارتباط الصدوري والاتّصال في نزول الآيات، أمّا السياق الفعلي للآيات في الموارد التي لا اتّصال في النزول فيها، فهو سياق ناتج من التأليف وتجميع الآيات، ولا يمكن ترتيب أثر السياق الصدوري على أمثال هذا السياق[3].

---

(1) سورة الأحزاب 33: الآية 33.

(2) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 4، ص 283 ـ 284.

(3) لتوضيح هذا المطلب بصورة أوسع انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 128، 135.

إنّ الروايات الكثيرة التي تتحدّث عن كيفيّة نزول آية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ . . .﴾ تشير بوضوح إلى أنّها قد نزلت مستقلّةً عن ما سبقها من آيات وما يتلوها، بل إنّها نزلت مستقلّةً حتّى عن العبارة الواردة في صدر الآية نفسها، كما أنّ تفاوت لحنها ونوع المفردات المستخدمة فيها مع لحن الآيات السابقة عليها واللاحقة لها والمفردات المستخدمة فيها هو ممّا يؤكّد استقلال نزول هذه الجملة.

وعلى هذا، فلا يمكننا الاستناد إلى سياق الآية ووقوعها بين الآيات الواردة حول زوجات الرسول (ص) للقول بأنّ هذه الآية أيضاً نازلة حول نساء الرسول (ص) واعتبار ذلك دليلاً على عدم صحّة قول من قال بعدم شمول تعبير أهل البيت الوارد في الآية لنساء النبيّ (ص).

4 ـ إنّ الرجوع إلى الروايات عند تفسير الآيات، هو أُسلوب يطابق ما تقتضيه قواعد التفسير الصحيح. ومن هنا فإنّ مجرّد رجوع المؤلّف إلى الروايات يعدّ من نقاط قوّة هذا التفسير. إلّا أنّ الاعتماد على الروايات يجب أن تراعى فيه نقطتان، وهما:

أوّلاً: يجب البحث في سند وطريق وقرائن الروايات؛ إذ طبقاً لسيرة العقلاء فإنّ الرواية التي يمكن الاعتماد عليها هي تلك التي يكون راويها ثقة يعتمد عليه، أو التي يحصل الاطمئنان بصدورها بسبب كثرة طرق نقلها، أو اقترانها بقرائن تدلّ على ذلك.

وثانياً: يجب التحقيق في معنى ومدلول الروايات من ناحية المقتضي والمانع؛ إذ لو كانت دلالة الرواية على المعنى المستفاد منها غير واضحة، أو عارضته روايات معتبرة أُخرى، فإنّ الاستناد على تلك

الرواية ـ حتّى مع صحّة سندها أيضاً ـ يخالف أُسلوب العقلاء في فهم المتون[1].

ومن موارد ضعف هذا التفسير هو استناده إلى الروايات دون التحقيق والبحث فيها، بل إنّه في الكثير من الموارد لم يذكر حتّى أسناد ومصادر الروايات أيضاً. ومن ذلك:

ـ عند تفسير ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[2] نسب إلى رسول الله (ص) أنّه قال إنّ **أبا بكر** من الصدّيقين، ومن دون أن يبحث في مدى صحّة هذا النقل، بل دون أن يذكر مصدر وسند هذا القول، استنتج منه أنّ **أبا بكر** هو من الذين أنعم الله عليهم، وأمرنا بالدعاء بطلب الاهتداء بصراطهم. ولا يخفى على أهل التحقيق ضعفُ ونقصان هذا المنهج التفسيري وتهافت مثل هذه الأقوال وتزلزلها، وذلك:

أوّلاً: يجب الإشارة إلى مصدر مثل هذا القول. **وثانياً**: وجوب البحث في سنده. **وثالثاً**: وجوب النظر في إمكانيّة وجود ما يعارض هذا القول. وقد قيل إنّ المؤلّف قد اكتفى بمشهوريّة هذا اللقب لأبي بكر لدى أهل السنّة فاعتمد عليه، وما أكثر ما تعارف عليه الناس دون أن يكون له أصلٌ وأساس، أمّا المحقّقون فلا يعتمدون على المطالب المعروفة قبل التحقيق فيها.

إنّ التحقيق يقتضي أن يقوم المحقّق الذي يريد بيان وإثبات أحد

---

(1) للاطّلاع أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 215، 219 و222، 224.

(2) سورة الفاتحة 1: الآية 7.

المطالب أن يلتفت إلى آراء المخالفين أيضاً؛ إذ ربما يكون في آرائهم ما يؤدّي التفاته إليه إلى تغيير عقيدته.

ولو كان المؤلّف **الشنقيطي** قد تأمّل قليلاً، والتفت على الأقلّ إلى بعض روايات صحيح **البخاري** وصحيح **مسلم** في هذا المجال، لربما امتنع عن مثل هذا الاعتماد، أو تردّد في بيانه.

ومن هذه الروايات ما جاء في صحيح البخاري الذي يقول أهل السنّة بصحّة جميع رواياته، حيث نقل عن **رسول** الله (ص) أنّه قال: «**فاطمة** بضعةٌ منّي، فمن أغضبها فقد أغضبني»[1] وفي هذا الكتاب أيضاً وضمن نقله لحديث السيّدة **فاطمة** (ع) مع **أبي بكر** حول مطالبتها بفدك، قال: «فَوَجَدَت فاطمةُ على أبي بكرٍ في ذلك فَهَجَرَتهُ فلم تكلّمه حتّى توفّيت»[2].

فهل يمكن مع وجود هذه الروايات في صحيح البخاري وأمثاله، والتي يوجد الكثير منها في كتب الشيعة ولا يندر وجودها في كتب أهل السنّة أيضاً، اعتبار أبي بكر جزءاً من «الذين أنعمت عليهم»؟ وألا تدلّ هذه الرواية ـ بانضمامها إلى رواية «إنّ الله يغضب لغضبكِ. . . » الواردة في الكتب الروائيّة الشيعيّة والسنّيّة عن رسول الله (ص) مخاطباً

---

(1) **صحيح البخاري**، تحقيق الشماعي الرفاعي، ج 3، ج5، ص 83، كتاب فضائل أصحاب النبيّ (ص)، الباب 42، ح 232؛ ص 96، الباب 61، مناقب فاطمة (ع)، ح 278.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 252، كتاب المغازي، الباب 155، غزوة خيبر، ح 704.
وجاء في مورد آخر من صحيح البخاري: «فغضبت فاطمة بنت رسول الله (ص) فهَجَرَت أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتّى توفّيت». المصدر نفسه، ج 2، ج4، ص 504، كتاب الخمس، الباب 837، ح 1265.

بها **فاطمة الزهراء** (ع)[1] ـ على أنّ **أبا بكر** هو من «المغضوب عليهم»؟

وفي صحيح **مسلم** نقل عن **عمر** ـ ضمن روايةٍ طويلة ـ أنّ الإمام **عليّاً** (ع) **والعبّاس عمّ النبيّ** (ص) كانا يعتبران أبا بكر كاذباً آثماً غادراً خائناً[2]، فلو كان رسول الله (ص) قد سمّى أبا بكر بالصدّيق، فهل يمكن أن يعتبر **العبّاس** ـ وهو عمّ **النبيّ** (ص) ـ والإمام **عليّ** (ع) ـ وهو صهره وابن عمّه وأوّل المؤمنين به ـ أبا بكرٍ كاذباً وآثماً وغادراً وخائناً؟!

5 ـ ومن شروط اعتبار الروايات، عدم مخالفتها للمدلول الصريح للآيات القرآنيّة. وعلى هذا الأساس، فالقسم الذي يمكن الاعتماد عليه من الروايات بحيث يكون له تأثيره عند تفسير الآيات هو فقط ذلك الذي لا يخالف المدلول الصريح للآيات، مضافاً إلى ثبوت صحّة سندها وعدم تعارضها مع الروايات المعتبرة الأُخرى.

وفي بعض موارد هذا التفسير لم يكن مؤلّفه مراعياً لهذه النقطة، فرتّب أثراً للروايات المخالفة للقرآن وفسّر الآية خلافاً لمدلولها الصريح اعتماداً على مثل هذه الروايات.

---

(1) الحاكم النيشابوري، أبو عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 154. وقيل إنّ الحاكم النيشابوري بعد ذكره لهذا الحديث قال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». الهندي، **كنز العمّال**، ج 13، ص 674، ح 37725؛ **بحار الأنوار**، ج 37، ص70؛ ج 43، ص 20، ح 8.

(2) جاء في قسم من الرواية أنّ عمر بن الخطّاب قال للعبّاس ـ مشيراً إليه وإلى الإمام عليّ (ع): «فلمّا تُوفّيَ رسول الله (ص) قال أبو بكر: أنا وليّ رسول الله (ص)، فجئتما، تطلب ميراثك من ابن أخيك، ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها؛ فقال أبو بكر: قال رسول الله (ص): (ما نورّث، ما تركنا صدقة) فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً...». النيشابوري، مسلم، **الصحيح**، ج 4، ص 28، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء، ح 49.

ومن أمثلة ذلك أنّ هناك قراءتين مشهورتين لجملة ﴿. . . وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ. . .﴾[1]، هما:

1 ـ ما يعرف بقراءة النصب، وفيها تفتح لام «أرجلَكم»، وهي القراءة الفعليّة للقرآن.

2 ـ ما يعرف بقراءة الجرّ، وفيها تُكسر لام «أرجلِكم»، وقد اعتبرها المؤلّف قراءة متواترة، وقال إنّها قراءة **ابن كثير وحمزة وأبي عمرو وعاصم** برواية **أبي بكر**[2].

وبناءً على رأي المؤلّف ـ القائل بأنّ الآيات طبقاً لكلّ قراءة من القراءات السبع لها حكم القرآن، وأنّ الآية إذا كان لها قراءتان مشهورتان، فهو يعتبرهما بحكم الآيتين[3] ـ تكون عبارة ﴿وَٱمۡسَحُواْ. . .﴾ طبقاً لقراءة الجرّ أيضاً آية من القرآن ومدلولها هو مدلول القرآن.

وقد بيّنّا في بحوثنا السابقة أنّ ﴿بِرُءُوسِكُمۡ﴾ بقراءة النصب معطوفة على محلّ «برؤوسكم»، وفي قراءة الجرّ معطوفة على لفظ ﴿بِرُءُوسِكُمۡ﴾، وفي كلتا القراءتين تدلّ هذه العبارة على وجوب مسح الرجلين عند الوضوء دلالةً واضحة[4].

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 6.

(2) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 259.

(3) قال في المقدّمة: «وقد التزمنا أنّا لا نبيّن القرآن إلّا بقراءةٍ سَبْعيّة». المصدر نفسه، ص30.

وقال عند تفسيره للعبارة السابقة: «اعلم أوّلاً أنّ القراءتين إذا ظهر تعارضهما في آيةٍ واحدة، لهما حكم الآيتين كما هو معروف عند العلماء». المصدر نفسه، ص 260.

(4) انظر: الصفحة 327 من كتابنا هذا.

وهنا نقول: لو أنّ شخصاً ما احتمل أنّ «أرجلكم» في قراءة النصب معطوفة على «وجوهَكم» في الجملة السابقة، وأنّه استفاد من ذلك وجوب غسل الرجلين، فلا شكّ في أنّ قراءة الجرّ ليس فيها أيّ مجال لمثل هذا الاحتمال، بل إنّ الجملة صريحة في الدلالة على وجوب مسح الرجلين عند الوضوء. إذن، فلو وردت روايات تدلّ على وجوب غسل الرجلين في الوضوء وتهديد من يترك ذلك، فهي مخالفة لصريح القرآن، وحتّى لو كان سندها صحيحاً ودلالتها صريحةً في ذلك، فإنّها فاقدة لشروط الاعتبار ولا يمكن العمل بها؛ لأنّ الأكيد أنّ **رسول الله** (ص) لا يتحدّث بما يخالف صريح القرآن، كما أنّ سنّته لا تخالف القرآن[1].

يقول المؤلّف في تفسير هذه الجملة:

(1) نُقل عن رسول الله (ص) أنّه قال في إحدى خطبه بمنى: «أيّها الناس! ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم [عنّي] بخلاف كتاب الله فلم أقله». البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 29، ح 5.
وفي حديثٍ آخر نقل عنه أنّه قال: «إنّ على كلّ حقٍّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه». المصدر نفسه، ص 28، ح1.
كما ورد في كتب أهل السنّة عنه (ص) قوله: «اعرضوا حديثي على كتاب الله، فإن وافقه فهو منّي وأنا قلته». الهندي، **كنز العمّال**، ج 1، ص 179، ح 907، وقد نقل المتّقي الهندي هذا الحديث عن كتاب **المعجم الكبير** للطبراني مشيراً إليه برمز «طب».
كما ورد أيضاً أنّه: «كانت عائشة تردّ كلّ ما روي مخالفاً للقرآن، وتحمل رواية الصادق من الصحابة على خطأ السمع أو سوء الفهم».
وقال السيّد رشيد رضا: «إنّني لا أعتقد صحّة حديث، ولا قول صحابيّ يخالف ظاهر القرآن وإن وثّقوا رجاله، فرُبَّ راوٍ يُوَثَّق للاغترار بظاهر حاله وهو سيّئ الباطن». أبو ريّة، محمود، **أضواء على السنّة المحمّديّة**، ص410.
ونقلوا عن أبي حنيفة أيضاً أنّه قال: «وكلّ شيءٍ تكلّم به النبيّ فعلى الرأس والعين قد آمنّا به وشهدنا أنّه كما قال، ونشهد أنّه لم يأمر بشيء يخالف أمر الله...». أبو ريّة، محمود، **أضواء على السنّة المحمدية**، ص411.

وأمّا على قراءة الجرّ [أي كسر لام «أرجلِكم»] ففي الآية الكريمة إجمال، وهو أنّها يُفهم منها الاكتفاء بمسح الرجلين في الوضوء عن الغسل، كالرأس، وهو خلاف الواقع؛ للأحاديث الصحيحة الصريحة في وجوب غسل الرجلَين في الوضوء والتوعّد بالنار لمن ترك ذلك[1].

ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما سبق أن ذكرناه، يبدو واضحاً خطأ هذا التفسير وأُسلوب المؤلّف في الاستفادة من الروايات، وذلك:

أوّلاً: إنّه قال إنّ مفهوم الآية هو جواز الاكتفاء بمسح الرجلين، في حين أنّ الآية تأمر بمسح الرأس والرجلين بنفس الدرجة، إذ كما تدلّ على وجوب مسح الرأس، فهي تدلّ دلالة واضحة على وجوب مسح الرجلين أيضاً. **وثانياً**: إنّه جعل الروايات أصلاً واعتبر ما تفيده هو الواقع، بينما اعتبر الآية مجملة ومدلولها مخالفاً للواقع، مستدلّاً على ذلك بالروايات. وكما بيّنّا سابقاً فإنّ مثل هذا النوع من الروايات فاقد للاعتبار بسبب مخالفته للمدلول الصريح للآية، خصوصاً وأنّ في مقابل هذه الروايات توجد روايات كثيرة أُخرى متوافقة مع المدلول الصريح للآية وتدلّ على وجوب مسح الرجلين عند الوضوء.

إنّ الروايات المخالفة للآية لم ترد إلّا في كتب أهل السنّة، بينما وردت الروايات الموافقة للآية في كتب الشيعة[2] وفي كتب أهل السنّة.

---

(1) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 260.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 1، ص 294، 297. وعلى سبيل المثال نقل عن سالم وغالب بن هذيل أنّه سأل أبا جعفر ـ أي الإمام محمّد الباقر(ع) ـ عن المسح على الرجلين، فقال: هو الذي نزل به جبرائيل. انظر: المصدر نفسه، ص 295، ح 4.

ومن بين الروايات التي ذكرها **الطبري** في تفسير آية الوضوء توجد هناك أكثر من عشر روايات تدلّ على وجوب مسح الرجلين[1].

كما وردت روايات المسح في الكتب الأُخرى لأهل السنّة أيضاً، مثل مسند **أحمد بن حنبل**[2]، والمصنَّف **للصنعاني**[3]، والمصنَّف **لابن أبي شيبة**[4]، والمستدرك **للحاكم**[5]، والدرّ المنثور **للسيوطي**[6]، أُسد الغابة **لابن الأثير**[7]. ومن نماذج ذلك ما روي عن **ابن عبّاس** أنّه قال:

افترض [أوجب] الله غَسلَتين ومَسحَتين، ألا ترى أنّه ذكر التيمّم فجعل مكان الغسلتين مسحتين، وترك المسحتين[8].

أي أنّ العضوين اللذَين يجب غسلهما في الوضوء أصبح مسحهما واجباً في التيمّم، والعضوين اللذين يجب مسحهما في الوضوء تمّ تركهما في التيمّم ولم يصدر أيّ أمرٍ بشأنهما.

كما نقل عن **ابن عبّاس** أيضاً قوله: يأبى الناس إلّا الغَسل [أي يصرّون على الغسل، ولا يتركونه]، ونجد في كتاب الله تعالى المسحَ[9]. وروي عن **الشعبي** أنّه قال: «**أمّا جبرائيل فقد نزل بالمسح على القدمين**»[10].

---

(1) انظر: الطبري، **جامع البيان**، ج 4، ج 6، ص 82 ـ 83.

(2) انظر: ابن حنبل، أحمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، بيروت، دار صادر.

(3) الصنعاني، عبد الرزّاق، **المصنَّف**، ج 1، ص 18، 19، 22، الأحاديث 53 ـ 56، 65.

(4) ابن أبي شيبة، عبد الله، **المصنَّف في الأحاديث والآثار**، ج 1، ص 30.

(5) الحاكم النيشابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 1، ص 242 ـ 243.

(6) السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 2، ص 463 ـ 465.

(7) ابن الأثير، عليّ بن محمّد، **أُسد الغابة**، ج 5، ص 165.

(8) الصنعاني، **المصنَّف**، ج 1، ص 19، ح 54.

(9) المصدر نفسه، **المصنف** 22، ح 65.

(10) المصدر نفسه، ص 19، ح 56.

وروي عن **الإمام عليّ** (ع) أنّه قال:

لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه، لقد رأيت **رسول الله** (ص) يمسح على ظاهر خفّيه[1]. كما روي عن **أبي جبير** أنّ رسول الله قد دعا بماء للوضوء فغسل يديه فأنقاهما ثمّ مضمض فاه واستنشق بماء، ثمّ غسل وجهه ويديه إلى المرفقين ثلاثاً، ثمّ مسح رأسه ورجليه[2]. ورووا عن **رفاعة** أنّ رسول الله (ص) قال:

لا تتمّ [تصحّ] صلاة أحد حتّى يُسبغ الوضوء كما أمره الله عزّ وجلّ، يغسل وجهه ويديه إلى المرفقَين، ويمسح رأسه ورجله إلى الكعبين[3]. وسند بعض هذه الروايات صحيحٌ ومعتبر لدى أهل السنّة، فسند حديث رفاعة اعتبره **الحاكم النيسابوري** صحيحاً مطابقاً لشرط مسلم **والبخاري**[4]، كما أنّ محقّق أحاديث المُحَلَّى أيضاً وصف حديث رفاعة بالصحّة وحديث الإمام عليّ (ع) بالحَسَن[5].

وقد نقل البعض من كبار علماء أهل السنّة أنّ فتوى جمعٍ من الصحابة والتابعين تطابق هذه الروايات أيضاً.

فقال **ابن حزم**:

وقد قال بالمسح على الرجلين جماعةٌ من السلف، منهم **عليّ بن**

---

(1) الصنعاني، **المصنف**، ص 30، ح 6.

(2) ابن الأثير، **أُسد الغابة**، ج 5، ص 165 حديث أبي جبير.

(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 1، ص 242.

(4) انظر: المصدر نفسه.

(5) انظر: علي رضا بن عبد الله، **المجلّى في تحقيق أحاديث المحلّى**، ص 359، 444.

أبي طالب [عليه السلام] وابن عبّاس والحسن وعكرمة والشعبي، وجماعةٌ غيرهم[1].

كما قال الفخر الرازي:

اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما، فنقل القفّال في تفسيره عن ابن عبّاس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبي وأبي جعفر محمّد ابن عليّ الباقر [عليه السلام] أنّ الواجب فيهما المسح[2]. وعلى هذا، فإنّ روايات المسح التي تتّصف بكثرة العدد، وصحّة واعتبار سند البعض منها، واتّفاق الشيعة والسنّة على مضمونها، ومطابقتها لفتوى عددٍ من الصحابة والتابعين، تتعارض مع روايات وجوب الغَسل، ويتعيّن اختيار روايات المسح بسبب موافقتها لما يدلّ عليه صريح القرآن الكريم، بينما يتعيّن ترك روايات وجوب الغسل بسبب مخالفتها للقرآن[3].

والنقطة الأُخرى التي يجب الإشارة إليها، هي أنّه ـ وكما بيّنّاه في البحوث السابقة، وأشرنا إليه هنا ـ لو كانت قراءة الآية بالنصب أيضاً تدلّ على وجوب المسح، فإنّ مفاد الآية في القراءتين سيكون واحداً، فتنتفي الحاجة إلى الجمع؛ أمّا ـ وكما تصوّره المؤلّف ـ لو كانت دلالة الآية في حالة قراءة النصب هي وجوب غسل الرجلين، فعند ذلك نحتاج للجمع

---

(1) انظر: ابن حزم، عليّ بن أحمد، **المُحلّى**، ج 2، ص 56، المسألة 200.

(2) انظر: الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 6، ج 11، ص 161.

(3) ذكر بعض علماء أهل السنّة أن أحد مرجّحات الأحاديث المتعارضة هو درجة مشابهة الحديث لظاهر القرآن. انظر: القاسمي، محمّد جمال الدين، **قواعد التحديث**، ص308، 315؛ أبا ريّة، محمود، **أضواء على السنّة المحمّديّة**، ص402، في حين اعتبروا مخالفة الحديث لظاهر القرآن واحداً من طرق معرفة الأحاديث المختلقة. انظر: أبا ريّة، المصدر نفسه، ص 140، 141، 398، 399.

بين مفاد القراءتين إلى بيان إحدى القراءتين بواسطة الأُخرى. وفي هذه الحالة، اعتبر البعض قراءة الجرّ مبيّنة لقراءة النصب واستشهدوا بها على كون «أرجلَكم» في قراءة النصب معطوفة على محلّ «برؤوسكم»[1]، وهو الذي اخترناه نحن أيضاً في المباحث السابقة وقوّيناه؛ لأنّ دلالة الآية في قراءة الجرّ على وجوب المسح صريحة، بل هي نصّ في الاصطلاح، أمّا دلالتها في قراءة النصب على وجوب الغسل، على فرض القبول به، ظاهريّة لا أكثر، وكما يقول العرف فإنّ الدليل إذا كان نصّاً وصريحاً هو الذي يبيّن الدليل الذي يكون ظاهراً، لا العكس[2]؛ إلّا أنّ المؤلّف اعتمد على روايات وجوب غسل الرجلين في الوضوء، فجعل قراءة النصب مبيّنة لقراءة الجرّ، وقال:

إنّ بيان قراءة النصب بقراءة الجرّ ـ كما ذُكر ـ تأباه السنّة الصريحة الصحيحة الناطقة بخلافه، وبتوعّد مرتكبه بالويل من النار، بخلاف بيان قراءة الخفض بقراءة النصب، فهو موافق لسنّة رسول الله (ص) الثابتة عنه قولاً وفعلاً[3]. ونظراً لما قلناه سابقاً، فإنّ بطلان هذا الكلام معروف أيضاً؛ إذ إنّ السنّة التي قال بإبائها بيان قراءة النصب بواسطة قراءة الجرّ، هي نفس هذه الروايات المخالفة لصريح القرآن والمعارَضة بالروايات الموافقة للقرآن الكريم، ومثل هذه الروايات مهما كانت صريحة وصحيحة فإنّها فاقدة للاعتبار، بصرف النظر عن أنّ الشيعة لا يقرّون بثبوت صحّة أيّ واحدةٍ من هذه الروايات؛ فإنّها لم ترد إلّا في الكتب الروائيّة لأهل السنّة، وكما أشرنا عند دراستنا لكتاب التفسير

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 262.
(2) انظر: الصفحتين 327 ـ 328 من كتابنا هذا.
(3) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 263.

للبخاري[1] وما بيّنّاه في دراستنا لتفسير القرآن العظيم **لابن أبي حاتم**[2]، فإنّ صحّة سند أيٍّ من روايات الكتب الروائيّة لأهل السنّة ـ حتّى بالنسبة لكتابٍ مثل صحيح البخاري الذي يعتبرونه أوثق كتاب بعد القرآن ـ لا يمكن إثباتها لغيرهم؛ حيث إنّ صحّة سند تلك الروايات تتوقّف على إحراز وثاقة رواة سندها ومؤّلف الكتاب الذي نقل تلك الروايات، وإثبات وثاقة هؤلاء لا تتيسّر إلّا من خلال توثيق علماء الرجال من أهل السنّة، وتوثيقهم ليس حجّة لدى غير أهل السنّة؛ إذ إنّ وثاقتهم هم أنفسهم ليست ثابتة لدى غير أهل السنّة.

وجوب كون مستند التفسير علماً أو أمراً علميّاً

من دراستنا لأُسلوب المؤلّف التفسيري وما بيّنّاه حتّى الآن، توصّلنا إلى أنّه رغم كون مستندات التفسير لدى المؤلّف في الموارد العديدة إمّا علماً (علماً قطعيّاً) أو أمراً علميّاً (دليلاً ظنّيّاً معتبراً يمكن الاعتماد عليه)، إلّا أنّه قد استند في بعض الموارد إلى ما ليس علماً أو أمراً علميّاً أيضاً.

ومن هذا القبيل استناده على آيات لا دلالة لها على ما استفاده منها في التفسير، مثل استناده على آية ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا. . .﴾[3] لبيان معنى «كلمات» في آية ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ . . . كَلِمَٰتٍ﴾[4]، واستناده على آيات ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ. . .﴾[5] و﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ

(1) انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 317 ـ 318.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 326.

(3) سورة الأعراف 7: الآية 23.

(4) سورة البقرة 2: الآية 37.

(5) سورة النساء 4: الآية 21.

صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ . . . ﴾[1]، و﴿. . . وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا . . . ﴾[2] لبيان أنّ آية ﴿. . . فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ مِنۡهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ . . . ﴾[3] تتحدّث عن الزواج الدائم لا الموقّت، واستناده على آيتي ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ . . . فَمَنِ ٱبۡتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡعَادُونَ﴾[4] لبيان حرمة الزواج الموقّت. ومن ذلك أيضاً استناده على السياق في موردٍ لم يتحقّق فيه السياق الصدوري، مثل استناده على سياق آية التطهير لإثبات شمولها لنساء النبيّ (ص). ومنه أيضاً استناده على الروايات المخالفة للقرآن أو المعارضة بروايات أُخرى[5].

ومن الموارد الأُخرى التي اعتمد فيها على غير العلم أو الأُمور غير العلميّة هو اعتماده على رواياتٍ لم يحقّقها أو يناقش سندها، بل دون ذكر سندها ومصدرها، كما فعله في مسألة تسمية أبي بكر بالصدّيق[6].

الاهتمام بأقسام الدلالات

يذكر المؤلّف في هذا التفسير الدلالات المنطوقيّة المطابقيّة للآيات، كما يذكر أيضاً الدلالات المفهوميّة للعبارات في أحيان كثيرة، وهذا يعد من الناحية المبدئيّة من نقاط قوّة هذا التفسير. إلّا أنّ هذه الاستفادة المفهوميّة في بعض الموارد يرد عليها الإشكال، أو على الأقلّ يمكن التأمّل فيها. مثل:

---

(1) سورة النساء 4: الآية 4.

(2) سورة البقرة 2: الآية 229.

(3) سورة النساء 4: الآية 24.

(4) سورة المؤمنون 23: الآيتان 6 ـ 7.

(5) انظر: الصفحات 345، 351 من كتابنا هذا.

(6) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 49.

ـ عند تفسير ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1] قال:

ويفهم من مفهوم الآية ـ أعني مفهوم المخالفة المعروف بدليل الخطاب ـ أنّ غير المتّقين ليس هذا القرآن هدىً لهم[2]. وهذه الاستفادة المفهوميّة للمؤلّف تقوم على أنّ إثبات حكمٍ لموضوع، يعني أيضاً نفي ذلك الحكم عن غير ذلك الموضوع، أي كما يصطلح عليه في علم الأُصول اشتمال «اللقب» على المفهوم[3]، وقد ثبت تحقيقاً في علم الأُصول عدم اشتمال اللقب على المفهوم[4].

ـ وكذلك في آية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا. . .﴾[5] حيث استفاد من مفهوم «مسفوحاً» عدم حرمة الدم الباقي في بدن الحيوان والذي لم يُسفح[6]. وهذه الاستفادة أيضاً مبنيّة على أنّ للوصف مفهوماً، وهو أمر مختلفٌ فيه،

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 2.

(2) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 51.

(3) إنّ الكلمة المشتقّة و«الوصف» باصطلاح علم الصرف لو وقعت ـ دون ذكر الموصوف ـ موضوعاً لحكم، فقد وقع الخلاف بين علماء علم الأُصول حول هل أنّ ذلك وصفاً كي يكون مشمولاً لبحث مفهوم الوصف، أو لقباً كي يكون مشمولاً لبحث مفهوم اللقب. والعبارة السابقة تستند على رأي من يرى أنّ ذلك لقبٌ، وأمّا بناءً على من يرى أنّ ذلك وصفٌ، فإنّ استفادة المؤلّف تقوم على أساس أنّ للوصف مفهوماً، وهو ما وقع فيه الاختلاف، وقد أثبت محقّقو علم الأُصول عدم اشتماله على المفهوم أيضاً. انظر: الهامش 6 في هذه الصفحة.

(4) انظر: الآخوند الخراساني، **كفاية الأُصول**، ص 250؛ الفيروزآبادي، السيّد مرتضى، **عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول**، ج 2، ص 228 ـ 229؛ الآمدي، عليّ بن أبي علي، **الإحكام في أُصول الأحكام**، ج 3، ص 90 ـ 91.

(5) سورة الأنعام 6: الآية 145.

(6) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 77.

وقد أثبت محقّقو علم الأُصول عدم اشتمال الوصف أيضاً على المفهوم[1].

أمّا بالنسبة إلى باقي الدلالات المذكورة في علم الأُصول، مثل دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والإيماء ودلالة الإشارة، فلم يذكرها المؤلّف أو يصرّح بها، إلّا أنّه يبدو من بعض المطالب التي ذكرها عند تفسير بعض الآيات أنّها كانت انعكاساً لما في ذهنه من مضامين بعض تلك الدلالات دون أن يذكر اسمها أو يشير إليها.

ومن تلك المطالب على سبيل المثال ما ذكره عند تفسير «الحَمْدُ لله» حيث قال: «وهذا ثناءٌ أثنى به تعالى على نفسه، وفي ضمنه أمر عباده أن يثنوا عليه به»[2]. والذي نعتقده أنّ كلمة «الحمد لله » لا يمكن أن نستفيد منها أمر الله لعباده أن يثنوا عليه بها، إلّا من خلال دلالة التنبيه والإيماء؛ إذ إنّ دلالة التنبيه والإيماء تعني أن يفهم من سياق الكلام أو القرينة التي معه أنّ القائل يقصد الإيماء والتنبيه على معنىً آخر أيضاً غير المعنى المفهوم من عبارته[3]. وفي آية «الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ» أيضاً، يفهم من طريقة بيانها بصيغة الغائب أنّ الله بصدد تعليم عباده طريقة حمده، ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذه القرينة نفهم من الآية أنّ الله ومن خلال

---

(1) انظر: الآخوند الخراساني، **كفاية الأُصول**، ص 244 ـ 245؛ الفيروزآبادي، **عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول**، ج 2، ص 201، 212.

(2) الشنقيطي، **أضواء البيان**، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 47.

(3) بعد أن عرّف الشيخ محمّد رضا المظفّر دلالة الاقتضاء بقوله: «أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها»، قال في بيان دلالة التنبيه والإيماء: «وهي كالأُولى في اشتراط القصد عرفاً ولكن من غير أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها، وإنّما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم، أو يستبعد عدم إرادته». **أُصول الفقه**، ج 1، ص 123.

حمد نفسه بهذه الجملة قد طلب من عباده أن يحمدوه بهذه الجملة أيضا.

وعلى هذا، ورغم عدم إشارة المؤلّف إلى وجه دلالة الآية على ما ذكره في تفسيرها، إلّا أنّ ذكره للمعنى الذي تنفرد دلالة التنبيه بقابليّة التوصيل إليه، يظهر لنا أنّ ذهنه كان ملتفتاً أيضاً بصورةٍ ارتكازيّة إلى ما تشير إليه دلالة تنبيه الآية. أمّا ما يؤخذ على أُسلوبه فهو أنّه:

أوّلاً: إنّ الموارد التي التفت فيها إلى مثل هذا النوع من الدلالات هي موارد قليلة جدّاً. **وثانياً**: أنّه في الموارد التي أشار فيها إلى مضامين مثل هذه الدلالات في تفسيره، لم يشر إلى الوجه في ذلك.

الإشارة إلى بطون الآيات

يعدّ وجود المعاني الباطنيّة للآيات من الأُمور المسلّمة التي لا يمكن إنكارها، إلّا أنّ بيان هذه المعاني له شروطه ومعاييره التي أشرنا إليها عند دراستنا للمدرسة الباطنيّة المحضة[1].

إنّ الشنقيطي في كتابه هذا لم يتطرّق لبيان المعاني الباطنيّة، ومن هنا فهو في منأىً عن الإيراد عليه بذكر المعاني الباطنيّة من دون معيار. إلّا أنّ ما يشكل على عمله هو أنّه لم يشر في هذا الكتاب ـ لا في المقدّمة، ولا في تفسير الآيات ـ إلى وجود المعاني الباطنيّة للقرآن. ولا نعلم إن كان الشنقيطي منكراً لوجود المعاني الباطنيّة للآيات أم لا، إلّا أنّ طريقة كلامه في هذا التفسير هي بالشكل الذي يقوّي في ذهن القارئ احتمال كونه منكراً لوجود هذه المعاني.

---

(1) انظر: الصفحات 20، 22 من كتابنا هذا.

وإلى هنا نكون قد أنهينا الجزء الثاني من كتاب المدارس التفسيريّة، وسيتضمّن الجزء الثالث ـ إن شاء الله ـ البحث في المدرسة الاجتهاديّة الروائيّة وتفاسيرها، والمدرسة الاجتهاديّة الأدبيّة وتفاسيرها، والمدرسة الاجتهاديّة العلميّة وتفاسيرها، و . . . إلخ .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين .

ملحق مقدمة الجزء الثاني

بحسب تقسيم الطبعة الفارسية

كما أشرنا في مقدمة الجزء الأوّل من المدارس التفسيريّة، فإنّ القرآن الكريم هو أوثق مصادر الوحي وأكثرها دقّةً، غير أنّ المعارف والعلوم والأحكام التي يدلّ عليها - أو يشير إليها - ذات مراتب ومستويات متفاوتة؛ وذلك بسبب ظهور وخفاء دلالة الآيات، وسهولة وصعوبة فهمها من الألفاظ والعبارات. .

فأحد هذه المستويات يمكن للعموم فهمه بسهولة؛ ويؤيّد ذلك آية ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[1] وأمثالها[2]. أمّا الفهم الكامل لمعارف وعلوم وأحكام القرآن فهو من مختصّات **الرسول الأكرم** (ص) وأوصيائه العظام، حيث نقل عن الإمام **الباقر** (ع) أنّه قال: «ما يستطيع أحدٌ أن يدّعي أنّ عنده جميع القرآن كلّه ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[3].

---

(1) سورة القمر 54: الآيات 17، 22، 32، 40.

(2) مثل: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَـٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ سورة الدخان 44: الآية 58، و ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَـٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ سورة مريم 19: الآية 97.

(3) الكليني، محمّد بن يعقوب، **أصول الكافي**، ج1. كتاب الحجّة، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلاّ الأئمّة (ع)، ح2، ص286.

كما أنّ غير الرسول والأئمّة المصومين يستطيع فهم وإدراك مرتبة أُخرى من المعاني والمعارف القرآنيّة، ولكنّه يحتاج إلى التدبّر والتفسير والبحث العلميّ المناسب. والدليل على هذا الادّعاء ـ مضافاً إلى الآيات التي تدعو إلى التدبّر في القرآن وتذمّ تاركيه[1] ـ هو التفاسير التي كتبت حتّى الآن للقرآن الكريم، والتي بيّنت وفسّرت بعضاً من معانيه ومطالبه التي لم تكن واضحة معروفة في البداية. ولا يخفى أنّ إدراك هذه المرتبة من المعارف القرآنيّة يستلزم علوماً وخبرات لا يمكن بدونها الوصول إلى الفهم الصحيح لهذه المرتبة من المعارف القرآنيّة..

ومن جملة العلوم التي لا يشكّ أحدٌ في أثرها المهمّ في الوصول إلى الفهم الصحيح لهذا القسم من المعارف القرآنيّة، هو العلم بنقاط قوّة وضعف المدارس التفسيريّة والنظريّات التي ظهرت حتّى الآن عن كيفيّة تفسير القرآن. كما أنّ أحد المصادر التي يمكن أن تكون عوناً في تفسير القرآن الكريم هو التفاسير العديدة التي كتبت بأساليب تفسيريّة مختلفة. ومن البديهيّ أنّ معرفة مميّزات كلّ واحدٍ من هذه التفاسير ودراسة صحّة وسقم المدرسة والأُسلوب التفسيري لمؤلّفيها يمكن أن يكون مفيداً جدّاً في الاستفادة الصحيحة منها والتعلّم من تجارب وأخطاء المفسّرين السابقين..

ومن أجل توفير هذه المعرفة الضروريّة لعمليّة التفسير، فقد سعينا ـ في هذا الكتاب ـ لتوضيح ودراسة الآراء المختلفة المطروحة حتّى الآن حول كيفيّة تفسير القرآن، والتفاسير التي تمّ تأليفها وتدوينها على أساس تلك الآراء، وذلك تحت عنوان المدارس التفسيريّة[2]. وبعد دراسة كلّ

---

(1) مثل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ سورة محمد (ص) 47: الآية 24.

(2) للاطّلاع على المعنى اللغوي والاصطلاحي والمعنى المقصود من «المدارس التفسيرية» في هذا الكتاب، أنظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج1، ص13 ـ 14.

واحدةٍ من هذه المدارس، نقوم بالتعريف ببعض التفاسير المشهورة التي تمّ تأليفها على أساس مبادئ هذه المدرسة، أو متأثّرة بها، ثمّ نقوم بدراسة وتقييم الأساليب التفسيريّة لبعضها بصورةٍ مجملة، بينما نفصّل ذلك في الكثير من التفاسير الاجتهاديّة. .

وفي دراستنا لأكثر كتب التفسير تمّ الأخذ بنظر الاعتبار مجموعة القواعد المحقّقة المذكورة في علم تفسير القرآن، حيث تكون الدراسة وفقاً لترتيب هذه القواعد مع تقييم مدى التقيّد بها في تفسير الآيات. وفي بعض الموارد والكتب التفسيريّة؛ وذلك **أوّلاً** لأنّ هؤلاء كانوا من روّاد التحقيق في هذا المجال، فيكون طرح آرائهم على بساط البحث عاملاً في تعميق هذه المدارس التفسيريّة، **وثانياً** لأنّ بعض كتّاب أهل السنّة ـ ونتيجةً لبعدهم عن المحيط الشيعي، أو لأسباب أُخرى ـ قدّموا صوراً مشوّهة عن بعض تفاسير الشيعة، لذا يكون الردّ على كلامهم عاملاً في تصحيح التصوّرات الخاطئة التي نشأت أو التي يمكن أن تنشأ نتيجةً لذلك. .

إنّ الذي نرجوه هو أن تكون بضاعتنا المزجاة هذه خطوةً مؤثّرة في تطوّر علم التفسير، وعوناً لعشّاق معارف القرآن وأساتذة وطلّاب التفسير، وأن تنال عناية وليّ العصر (عج)، وقبول الباري تعالى. .

ونشير هنا إلى أنّ مطالب هذا الكتاب قد تمّ تنظيمها ضمن قسمين: .

القسم الأوّل يحمل عنوان أوائل المفسّرين. ويضمّ ثلاثة فصول: في الفصل الأوّل نتعرّف على المفسّرين العارفين بجميع معاني القرآن ـ وهم الرسول الأعظم وأوصياؤه العظام ـ وعلى المدرسة التفسيريّة المقبولة

عندهم، وفي الفصل الثاني نتعرّف على المفسّرين من الصحابة، أمّا الفصل الثالث فيختصّ بالمفسّرين من التابعين. ومن خلال هذه الفصول يتمّ تقييم تفسيرهم وبيان خصائص كلّ مدرسة وآرائها التفسيريّة..

أمّا **القسم الثاني** من الكتاب فيختصّ بنقد ودراسة المدارس التفسيرية للمفسّرين الذين خلّفوا آثاراً في هذا المجال، وبعض التفاسير المعروفة التي تمّ تأليفها وفقاً لقواعد هذه المدارس أو بتأثيرها. وهذا القسم يشتمل على تسعة فصول:.

الفصل الأول: المدرسة الروائيّة المحضة وتفاسيرها..

الفصل الثاني المدرسة الباطنية المحضة وتفاسيرها..

الفصل الثالث: المدرسة الاجتهاديّة وأقسامها..

الفصل الرابع: المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن وتفاسيرها..

الفصل الخامس: المدرسة الاجتهاديّة الروائيّة وتفاسيرها..

الفصل السادس: المدرسة الاجتهاديّة الأدبيّة وتفاسيرها..

الفصل السابع: المدرسة الاجتهاديّة العلميّة وتفاسيرها..

الفصل الثامن: المدرسة الاجتهاديّة الشاملة وتفاسيرها..

الفصل التاسع: المدرسة الاجتهاديّة الباطنيّة وتفاسيرها[1]..

---

(1) أورد الكاتب هذه المقدمة مطلع الجزء الثاني من كتابه ولما بدّلنا في الترجمة العربية أحجام الجزأين فقد اضطررنا إلى إدراجها في غير محلّها، علماً أن الجزء الثاني من الكتاب نسخته الأصلية يبدأ من الفصل الثاني مع الحديث عن المدرسة الباطنية وتفاسيرها، فاقتضى التنويه (إدارة التحرير).

وقد اختص الجزء الأوّل من المدارس التفسيريّة بالقسم الأوّل والفصل الأوّل من القسم الثاني. أمّا هذا الكتاب الذي بين يديك فهو الجزء الثاني من الكتاب، ويحتوي على الفصول الثاني والثالث والرابع من القسم الثاني، وهي التي تتناول التعريف بالمدرسة الباطنيّة المحضة وتفاسيرها والمدرسة الاجتهاديّة وأقسامها وكذلك المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن وتفاسيرها..

وسيختصّ الجزء الثالث من هذا الكتاب ببقية فصول القسم الثاني. وفي الختام لا يسعني إلاّ تقديم وافر الشكر والتقدير إلى كلّ من ساهم في ظهور وتقويم ونشر الكتاب، خاصّاً بالذكر منهم سماحة حجّة الإسلام والمسلمين **محمود رجبي** الذي كان لملاحظاته وتوجيهاته السديدة دورها في تشذيب وتكامل الكتاب باعتباره مشرفاً على البحث، وكذلك حجّة الإسلام والمسلمين **غلام علي عزيزي كيا** الذي ساهم في تعريف ودراسة «تفسير القرآن الكريم» **لابن عربي**..

علي أكبر البابائي
الأربعاء 13 رجب 1424هـ
10 أيلول 2003م

الفهارس الفنيّة

مصادر البحث

1 ـ الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، **كفاية الأُصول**، قم ـ مؤسسة النشر الإسلامي، 1412 هـ.

2 ـ آل إسماعيل، نبيل بن محمّد إبراهيم، **علم القراءات**، الرياض ـ مكتبة التوبة، 1419 هـ.

3 ـ الآلوسي، محمود، **روح المعاني**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، 1405هـ.

4 ـ الآمدي، عليّ بن أبي عليّ بن محمّد، **الإحكام في أُصول الأحكام**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1405 هـ.

5 ـ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمّد، **المصنَّف في الأحاديث والآثار**، بيروت ـ دار الفكر، 1409 هـ.

6 ـ ابن الأثير، عليّ بن محمّد، **أُسد الغابة في معرفة الصحابة**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي.

7 ـ ابن الأثير، مبارك بن محمّد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، بيروت ـ دار الفكر، 1399 هـ.

8 ـ ابن إدريس، محمّد بن منصور، **كتاب السرائر**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي.

9 ـ ابن البطريق، يحيى بن الحسن، **خصائص الوحي المبين**، منشورات مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، 1406 هـ.

10 ـ ــــــــــــــ، **العمدة**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 1407 هـ.

11 ـ ابن الجزري، محمّد بن محمّد الدمشقي، **النشر في القراءات العشر**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1418 هـ.

12 ـ ابن حزم، عليّ بن أحمد، **الإحكام في أُصول الأحكام**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1405 هـ.

13 ـ ــــــــــــــ، **المحلّى**، بيروت ـ دار الآفاق الجديدة.

14 ـ ابن حنبل، أحمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، بيروت ـ دار صادر.

15 ـ ابن شهرآشوب، محمّد، **مناقب آل أبي طالب**، قم ـ المطبعة العلميّة.

16 ـ ابن عربي، محيي الدين، **تفسير القرآن الكريم**، بيروت ـ دار الأندلس.

17 ـ ــــــــــــــ، **رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن**، جمع وتحقيق محمود، محمود غراب، دمشق، 1410 هـ.

18 ـ ابن عساكر، عليّ بن الحسين، **تاريخ مدينة دمشق**، بيروت ـ دار الفكر، 1417 هـ.

19 ـ ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريّا، **معجم مقاييس اللغة**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة.

20 ـ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، **تفسير غريب القرآن**، بيروت ـ دار ومكتبة الهلال، 1411 هـ.

21 ـ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، بيروت ـ دار إحياء التراث، 1408 هـ.

22 ـ ــــــــــــــ، **تفسير القرآن العظيم** (تفسير ابن كثير)، بيروت ـ دار الفكر، 1407 هـ.

23 ـ ابن المغازلي، عليّ بن محمّد، **مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب** (ع)، بيروت ـ دار مكتبة الحياة.

24 ـ ابن منظور، محمّد بن مكرّم، **لسان العرب**، بيروت ـ دار إحياء التراث، 1408 هـ.

25 ـ ابن هشام، عبد الله بن يوسف، **مغني اللبيب**، قم ـ مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404 هـ.

26 ـ أبو حيّان، محمّد بن يوسف، **البحر المحيط**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، 1411 هـ.

27 ـ أبو ريّة، محمود، **أضواء على السنّة المحمّديّة**، دار الكتاب الإسلامي.

28 ـ أبو الفتوح الرازي، الحسين بن عليّ، **تفسير أبي الفتوح الرازي**، طهران ـ مطبعة محمّد حسن العلمي، 1955 م.

29 ـ ــــــــــــــ، **روض الجنان وروح البيان في تفسير القرآن**، مشهد ـ مركز الأبحاث الإسلاميّة للروضة الرضويّة المقدّسة، 1999 م.

30 ـ أبو نعيم الإصبهاني، أحمد بن عبد الله، **حلية الأولياء**، دار الفكر.

31 ـ أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم، **معجم القراءات القرآنية**، عالم الكتب، 1997 م.

32 ـ الإربلي، عليّ بن عيسى، **كشف الغمّة في معرفة الأئمّة** (ع)، بيروت ـ دار الأضواء، 1405 هـ.

33 ـ الأردبيلي، أحمد بن محمّد، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، طهران ـ المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة.

34 ـ **الأُستادي**، رضا، **آشنايى با تفاسير قرآن مجيد ومفسّران** (تعريف بتفاسير القرآن المجيد ومفسّريه)، قم ـ مؤسّسة في طريق الحقّ، 1998م.

35 ـ **الأصفهاني**، محمّد حسين، **نهاية الدراية**، قم ـ مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، 1414 هـ.

36 ـ آغا بزرك الطهراني، محمّد محسن، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بيروت ـ دار الأضواء، 1403 هـ.

37 ـ ــــــــــــــــ، **طبقات أعلام الشيعة** (نقباء البشر في القرن الرابع عشر)، مشهد ـ دار المرتضى، 1404 هـ.

38 ـ أغا نجفي الأصفهاني، محمّد تقي، **تأويل الآيات الباهرة في فضائل العترة الطاهرة**، 1985 م.

39 ـ **الأمين**، السيّد محسن، **أعيان الشيعة**، بيروت ـ دار التعارف، 1403هـ.

40 ـ **الأميني**، عبد الحسين أحمد، **الغدير**، طهران ـ دار الكتب الإسلاميّة، 1987م.

41 ـ **الأنصاري**، مرتضى، **فرائد الأُصول**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي.

42 ـ أنيس، إبراهيم وآخرون، **المعجم الوسيط**، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1408 هـ.

43 ـ **الأيازي**، السيّد محمّد علي، **المفسّرون حياتهم ومنهجهم**، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1414 هـ.

44 ـ **الإيرواني**، ميرزا علي، **نهاية النهاية في شرح الكفاية**، قم ـ مكتبة الإعلام الإسلامي، 1991م.

45 ـ البابائي، علي أكبر، «**باطن القرآن الكريم**»، **مجلّة معرفت**، العدد 26، السنة السابعة، العدد الثاني، خريف 1991 م.

46 ـ ــــــــــــــــ، «**پژوهشى در آيه مودّت (بحثٌ في آية المودّة) مجلّة**

معرفت، العدد 48، السنة العاشرة، العدد التاسع، كانون الأوّل 2001م.

47 ـ ــــــــــــ، **مكاتب تفسيرى** (مدارس التفسير)، المجلّد الأوّل، قم ـ كليّة الحوزة والجامعة، طهران ـ سمت، 2002 م.

48 ـ ــــــــــــ وآخرون، **روش شناسى تفسير قرآن** (أساليب تفسير القرآن)، قم ـ كليّة الحوزة والجامعة، طهران ـ سمت، 2000 م.

49 ـ البحراني، السيّد هاشم، **البرهان في تفسير القرآن**، بيروت ـ دار الهادي، 1412 هـ.

50 ـ ــــــــــــ، **البرهان في تفسير القرآن**، بيروت ـ مؤسّسة الأعلمي، 1419 هـ.

51 ـ ــــــــــــ، **غاية المرام وحجّة الخصام**، بيروت ـ مؤسّسة التاريخ العربي، 1422 هـ.

52 ـ البخاري، محمّد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، بيروت ـ دار القلم، 1407هـ.

53 ـ البرقعي، السيّد أبو الفضل، **تابشى از قرآن** (قبسٌ من القرآن).

54 ـ ــــــــــــ، **أحكام القرآن**، مؤسّسة مطبوعات عطائي.

55 ـ البروجردي، مرتضى، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الخمس، قم ـ لطفي، 1985 م.

56 ـ البغدادي، إسماعيل داشا، **هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين من كشف الظنون**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1413 هـ.

57 ـ البغوي، حسين بن مسعود، **معالم التنزيل**، بيروت ـ دار المعرفة، 1407هـ.

58 ـ البكائي، محمّد حسن، **كتابنامه بزرگ قرآن كريم** = الموسوعة الكبرى لكتب القرآن الكريم، طهران ـ انتشارات قبلة، 1995 هـ.

59 ـ البلاغي، محمّد جواد، **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي.

60 ـ پورجوادي، نصر الله، **مجموعه آثار عبد الرحمان سلمى** (الآثار الكاملة لعبد الرحمن السَّلَمي)، طهران ـ مركز النشر الجامعي، 1990 م.

61 ـ التبريزي الغروي، ميرزا علي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** (تقريرات فقه آية الله الخوئي رحمه الله)، قم ـ مؤسّسة أنصاريان، 1417 هـ.

62 ـ تجليل، أبو طالب، **معجم الثقات**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 1404 هـ.

63 ـ التهانوي، محمّد علي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، بيروت ـ مكتبة لبنان ناشرون، 1996 م.

64 ـ الجرجاني، عليّ بن محمّد، **شرح المواقف**، قم ـ انتشارات الشريف الرضي، 1412 هـ.

65 ـ جعفريان، رسول، **سيد أسد الله خرقاني: روحانى نوگراى دورگار مشروطه ورضا شاه** (السيّد أسد الله الخرقاني العالم المجدّد لعصر المشروطة وفترة رضا شاه)، طهران، انتشارات المركز الوثائقي للثورة الإسلاميّة، 2003 م.

66 ـ جماعة من أساتذة الأدب العربي، **مغني الأديب**، قم ـ مركز مديريّة الحوزة العلميّة.

67 ـ جمع من العلماء، جامع المقدّمات، **كتاب الصمدية**، كتابة الهداية، طهران ـ انتشارات إسلاميّة، 2000 م.

68 ـ الجوادي الآملي، عبد الله، **تسنيم**، قم ـ مركز نشر الإسراء، 2001 م.

69 ـ ــــــــــــــــ، **تفسير موضوعي قرآن** (قرآن در قرآن) = تفسير القرآن الموضوعي (القرآن بالقرآن)، قم ـ مركز النشر الثقافي رجاء، 1993 م.

70 ـ ـــــــــــــــــــــــ، **سيره تفسيرى علامّه طباطبائى، شناخت نامه علامه طباطباطى، مجموعه مقالات = السيرة التفسيريّة للعلاّمة الطباطبائي، موسوعة العلاّمة الطباطبائي، مجموعة مقالات**، قم ـ مكتب تنظيم ونشر آثار العلاّمة الطباطبائي.

71 ـ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، بيروت ـ دار العلم للملايين، 1990 م.

72 ـ الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله، **كشف الظنون**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1413 هـ.

73 ـ الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله، **شواهد التنزيل**، طهران ـ مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1411هـ.

74 ـ الحاكم النيشابوري، محمّد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، بيروت ـ دار المعرفة.

75 ـ الحجّتي، السيّد محمّد باقر، **پژوهشى در تاريخ قرآن كريم** (دراسة في تاريخ القرآن الكريم)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1994 م.

76 ـ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، طهران ـ المكتبة الإسلاميّة.

77 ـ الحسيني، السيّد أحمد، **فهرست نسخه هاى خطى كتاب خانه عمومى آيت الله نجفى مرعشى** (فهرس النسخ الخطّيّة لمكتبة آية الله النجفي المرعشي العامّة)، 1989م.

78 ـ الحسيني الأسترآبادي، السيّد شرف الدين علي، **تأويل الآيات الظاهرة**، قم ـ جماعة المدرّسين، 1409 هـ.

79 ـ الحسيني الطهراني، السيّد محمّد حسين، **مهر تابان** (القمر الساطع)، انتشارات باقر العلوم.

80 ـ الحسيني الفيروزآبادي، السيّد مرتضى، **عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول**، قم ـ انتشارات الفيروزآبادي، 1410 هـ.

81 ـ ــــــــــــــــــــ، **فضائل الخمسة من الصحاح الستّة وغيرها**، بيروت ـ مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1402 هـ.

82 ـ الحلّي، الحسن بن يوسف، **رجال العلاّمة الحلّي**، قم ـ منشورات الرضي، 1402 هـ.

83 ـ ــــــــــــــــــــ، **كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين (ع)**، طهران ـ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1415 هـ.

84 ـ ــــــــــــــــــــ، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، قم ـ دار الهجرة، 1414 هـ.

85 ـ الحويزي، عبد علي بن جمعة، **تفسير نور الثقلين**، قم ـ مؤسّسة إسماعيليان، 1412 هـ.

86 ـ خضيّر، جعفر، **تفسير القرآن بالقرآن عند العلاّمة الطباطبائي**، قم ـ دار القرآن، 1411 هـ.

87 ـ الخطيب، عبد الكريم، **التفسير القرآني للقرآن**، دار الفكر العربي.

88 ـ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، **تاريخ بغداد**، بيروت ـ دار الفكر.

89 ـ الخلخالي، السيّد رضا، **المعتمد في شرح المناسك** (محاضرات آية الله الخوئي (ع))، قم ـ لطفي، 1410 هـ.

90 ـ الخوارزمي، موفّق بن أحمد، **مقتل الحسين (ع)**، قم ـ أنوار الهدى، 1418 هـ.

91 ـ الخوانساري، محمّد باقر، **روضات الجنّات**، قم ـ إسماعيليان، 1391هـ.

92 ـ الخوئي، السيّد أبو القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، بيروت ـ دار الزهراء، 1408 هـ.

93 ـ ــــــــــــــــ، **معجم رجال الحديث**، بيروت، 1403 هـ.

94 ـ الخوئي، الميرزا حبيب الله، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، المكتبة الإسلاميّة.

95 ـ الداوودي، محمّد بن علي بن أحمد، **طبقات المفسّرين**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة.

96 ـ الذهبي، محمّد بن أحمد بن عثمان، **تذكرة الحفّاظ**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة.

97 ـ ــــــــــــــــ، **سير أعلام النبلاء**، بيروت ـ مؤسّسة الرسالة، 1410 هـ.

98 ـ الذهبي، محمّد حسين، **التفسير والمفسّرون**.

99 ـ الرازي النجفي الأصفهاني، محمّد تقي، **هداية المسترشدين**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي، 1421 هـ.

100 ـ الراغب الأصفهاني، حسين بن محمّد، **المفردات في غريب القرآن**، طهران ـ المكتبة المرتضويّة.

101 ـ الرجبي، محمود، قرآن شناسى (درس هاى استاد محمّد تقى مصباح يزدى) (دروس الأُستاذ محمّد تقي المصباح اليزدي)، قم ـ مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، 1997 م.

102 ـ رشيد رضا، محمّد، **تفسير القرآن العظيم الشهير بتفسير المنار**، بيروت ـ دار المعرفة.

103 ـ الرضوي، السيّد مرتضى، **البرهان على عدم تحريف القرآن**، بيروت ـ الإرشاد، 1411 هـ.

104 ـ الزرقاني، محمّد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، بيروت ـ دار الفكر، 1408 هـ.

105 ـ الزركشي، محمّد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، بيروت ـ دار المعرفة.

106 ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء...**، بيروت ـ دار العلم للملايين، 1992 م.

107 ـ الزمخشري، محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، بيروت ـ مكتبة لبنان ناشرون، 1996 م.

108 ـ ـــــــــــــــــ، **الكشّاف عن حقائق التنزيل**، بيروت ـ دار الكتاب العربي، 1407 هـ.

109 ـ زيد بن عليّ بن الحسين (ع)، **غريب القرآن**، تحقيق محمّد جواد الحسيني الجلالي، قم ـ مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1418 هـ.

110 ـ زيعور، علي، **التفسير الصوفي في القرآن عند الصادق (ع)**، بيروت ـ دار الأندلس، 1979 م.

111 ـ السبحاني، جعفر، **تاريخ الإسماعيلية**، بيروت ـ دار الأضواء، 1419هـ.

112 ـ ـــــــــــــــــ، **تفسير صحيح آيات مشكله** (التفسير الصحيح للآيات المشكلة)، قم ـ مؤسّسة الإمام الصادق (ع)، 1992 م.

113 ـ ـــــــــــــــــ، **نظرى وگذرى بر زندگانى استاد علامه طباطبائى ـ يادنامه مفسر كبير** (نظرة خاطفة على حياة الأُستاذ العلاّمة الطباطبائي ـ خواطر عن المفسّر الكبير)، قم ـ انتشارات شفق، 1982 م.

114 ـ السبكي، عبد الوهاب، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، القاهرة ـ إحياء الكتب العربيّة.

115 ـ سزگين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، ترجمة محمّد فهمي حجازي، قم ـ مكتبة آية الله المرعشي، 1412 هـ.

116 ـ السُّلَمي، أبو عبد الرحمن محمّد بن حسين، **تفسير السلمي: حقائق التفسير**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1421 هـ.

117 ـ ــــــــــــــــ، **زيادات حقائق التفسير**، بيروت ـ دار المشرق، 1995م.

118 ـ السيّد الرضي، محمّد بن الحسين، **نهج البلاغة**، ترجمة فيض الإسلام، طهران ـ انتشارات فيض الإسلام، 1989 م.

119 ـ ــــــــــــــــ، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، قم ـ مركز الدراسات الإسلاميّة، 1395 هـ.

120 ـ السيّد المرتضى علم الهدى، عليّ بن الحسين، **الذريعة إلى أُصول الشريعة**، تصحيح أبي القاسم الگرجي، طهران ـ انتشارات جامعة طهران، 1984 م.

121 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت ـ دار ابن كثير، 1407 هـ.

122 ـ ــــــــــــــــ، **البهجة المرضية**، قم ـ دار الحكمة، 1413هـ.

123 ـ ــــــــــــــــ، **الدرّ المنثور**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1421 هـ.

124 ـ ــــــــــــــــ، **طبقات المفسّرين**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة.

125 ـ الشافعي، محمّد بن إدريس، **اختلاف الحديث** (كتاب المسند).

126 ـ ــــــــــــــــ، **الأُمّ**، بيروت ـ دار المعرفة.

127 ـ شاكر، محمّد كاظم، **روش هاى تأويل قرآن** (أساليب تأويل القرآن)، قم ـ مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلميّة، 1997 م.

128 ـ الشعّار، يوسف، **تفسير آيات مشكله** (تفسير الآيات المشكلة)، تبريز ـ مجلس التفسير، 1380 هـ.

129 ـ الشنقيطي، محمّد أمين، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، 1417 هـ.

130 ـ ــــــــــــــ، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1417 هـ.

131 ـ الشهيد الثاني، زين الدين، **الدراية في علم مصطلح الحديث**، قم ـ مكتبة المفيد.

132 ـ الشوشتري، السيّد نور الله، **إحقاق الحقّ**، قم ـ منشورات مكتبة آية الله المرعشي..

133 ـ ــــــــــــــ، **مجالس المؤمنين**، طهران، انتشارات إسلاميّة، 1998م.

134 ـ الشيرواني، المولى حيدر علي، **مناقب أهل البيت**، مطبعة المنشورات الإسلاميّة، 1412 هـ.

135 ـ الصادقي، محمّد، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة**، قم ـ مطبعة أمير، طهران ـ انتشارات الثقافة الإسلاميّة، 1406 هـ.

136 ـ ــــــــــــــ، **قرآن تنها معيار در تفسير** (القرآن هو معيار التفسير الوحيد)، مجلّة بيّنات، العدد 30، السنة الثامنة، العدد 2، ص 96 ـ 115.

137 ـ ــــــــــــــ، **گفتگو با استاد دكتر محمّد صادقى** (حوار مع الأُستاذ الدكتور محمّد الصادقي)، مجلّة پژوهش هاى قرآنى (بحوث قرآنيّة)، العدد 9، صيف 1997، ص 284 ـ 306.

138 ـ الصدر، السيّد حسن، **تكملة أمل الآمل**، قم ـ مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1406 هـ.

139 ـ الصدر، السيّد محمّد باقر، **دروس في علم الأُصول** (الحلقة الأُولى)، قم ـ دار الثقلين، 1420 هـ.

140 ـ الصدوق، محمّد بن عليّ، **التوحيد**، قم ـ جماعة المدرّسين.

141 ـ ــــــــــــــــ، **الخصال**، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفّاري، قم ـ جماعة المدرّسين، 1403 هـ.

142 ـ ــــــــــــــــ، **كمال الدين**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي.

143 ـ ــــــــــــــــ، **معاني الأخبار**، قم ـ جماعة المدرّسين، 1982 م.

144 ـ ــــــــــــــــ، **من لا يحضره الفقيه**، بيروت ـ دار الأضواء، 1413 هـ.

145 ـ الصفّار، محمّد بن الحسن، **بصائر الدرجات**، قم ـ مكتبة آية الله المرعشي، 1404 هـ.

146 ـ صفي دور، عبد الكريم، **منتهى الأرب**، انتشارات مكتبة سنائي.

147 ـ الصنعاني، عبد الرزّاق، **المصنّف**، بيروت ـ المكتب الإسلامي، 1403هـ.

148 ـ الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، **حاشية الكفاية**، مؤسّسة العلاّمة الطباطبائي العلميّة والفكريّة.

149 ـ ــــــــــــــــ، **قرآن در اسلام** (القرآن في الإسلام)، طهران ـ دار الكتب الإسلاميّة، 1991 م.

150 ـ ــــــــــــــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، قم ـ جماعة المدرّسين.

151 ـ الطباطبائي، السيّد محمّد رضا، **صرف ساده** (الصرف البسيط)، قم ـ الكرّاس رقم 1 للمدرسة المنتظريّة.

152 ـ الطباطبائي، السيّد محمّد كاظم، **العروة الوثقى**، بيروت ـ مؤسّسة الأعلمي، 1409 هـ.

153 ـ الطباطبائي، السيّد مصطفى، **فرهنگ نوين (القاموس المعاصر)، انتشارات إسلامية، 1984 م.**

154 ـ الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب، **الاحتجاج**، النجف ـ منشورات دار النعمان، 1386 هـ.

155 ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، طهران ـ المكتبة العلميّة الإسلاميّة.

156 ـ الطبري، محمّد بن جرير، **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت ـ دار المعرفة، 1409 هـ.

157 ـ الطحاوي، أحمد بن محمّد، **مشكل الآثار**، حيدر آباد الدكن ـ الهند ـ دائرة المعارف النظاميّة، 1954 م.

158 ـ الطريحي، فخر الدين بن محمّد علي، **مجمع البحرين**، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988 م.

159 ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي.

160 ـ ــــــــــــــــ، **تهذيب الأحكام**، طهران ـ دار الكتب الإسلاميّة، 1986 م.

161 ـ ــــــــــــــــ، **رجال الطوسي**، النجف ـ منشورات المكتبة والمطبعة الحيدريّة، 1380 هـ.

162 ـ ــــــــــــــــ، **عدّة الأُصول وبذيله الحاشية الخليلية**، خليل بن الغازمي القزويني، مؤسّسة آل البيت (ع)، 1403 هـ.

163 ـ الطيّب، السيّد عبد الحسين، **أطيب البيان في تفسير القرآن**، طهران، المكتبة الإسلاميّة.

164 ـ العاملي، أبو الحسن، **مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار (مقدّمة تفسير البرهان)**، بيروت ـ مؤسّسة الأعلمي، 1419 هـ.

165 ـ العراقي، الأغا ضياء الدين، **نهاية الأفكار**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي، 1414 هـ.

166 ـ العسكري، السيّد مرتضى، **معالم المدرستين**، طهران ـ مؤسّسة البعثة، 1412 هـ.

167 ـ العكّ، خالد عبد الرحمن، **أُصول التفسير وقواعده**، بيروت ـ دار النفائس، 1414 هـ.

168 ـ علي رضا بن عبد الله، **المُجَلّى في تحقيق أحاديث المُحَلّى**، دمشق ـ دار المأمون للتراث، 1415 هـ.

169 ـ علي رضا، الميرزا محمّد وآخرون، **مفتاح الميزان**، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1985 م.

170 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **مبانى وروش هاى تفسير قرآن** (أُسس وقواعد تفسير القرآن)، طهران ـ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 2000م.

171 ـ العيّاشي، محمّد بن مسعود، **تفسير العياشي** أو (التفسير)، طهران ـ المكتبة العلميّة الإسلاميّة.

172 ـ الغزّالي، محمّد بن محمّد، **إحياء علوم الدين**، بيروت ـ دار القلم.

173 ـ ــــــــــــــــ، **المستصفى من علم الأُصول**، بيروت ـ دار الفكر.

174 ـ الغلامي، فرج الله، «**كتاب شناسى غريب القرآن**» (معاجم غريب القرآن)، مجلّة بيّنات، العدد 7 و8، السنة الثانية، خريف 1995، العدد 3، ص 184 ـ 195، وشتاء 1995، ص 170 ـ 182.

175 ـ الفارسي، علي بن بلبان، **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1407هـ.

176 ـ الفاضل اللنكراني، محمّد، **مدخل التفسير**، طهران ـ مطبعة الحيدري، 1396هـ.

177 ـ الفاضل المقداد، مقداد بن عبد الله، **كنز العرفان في فقه القرآن**، طهران، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة.

178 ـ الفخر الرازي، محمّد بن عمر، **التفسير الكبير**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي.

179 ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **ترتيب كتاب العين**، قم ـ أُسوة، 1414هـ.

180 ـ فروزانفر، بديع الزمان، **ترجمه رساله قشيريه** (ترجمة الرسالة القشيريّة)، طهران ـ وكالة ترجمة ونشر الكتاب، 1966 م.

181 ـ فيّاض، محمّد إسحاق، محاضرات في أُصول الفقه (تقريرات درس أُصول آية الله الخوئي)، قم ـ دار الهادي، 1410هـ.

182 ـ الفيروزآبادي، محمّد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، بيروت ـ دار المعرفة.

183 ـ الفيض الكاشاني، المولى محسن، **تفسير الصافي**، بيروت ـ مؤسّسة الأعلمي.

184 ـ الفيّومي، أحمد بن محمّد، **المصباح المنير**، القاهرة ـ المطبعة الأميريّة، 1928 م.

185 ـ القاسمي، محمّد جمال الدين، **قواعد الحديث**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة.

186 ـ القاضي، أبو حنيفة نعمان بن محمّد، **تأويل الدعائم**، بيروت ـ دار الأضواء، 1415هـ.

187 ـ ـــــــــــــــــ، **دعائم الإسلام**، القاهرة ـ دار المعارف، 1382 هـ.

188 ـ القبادياني المروزي، ناصر بن خسرو، **وجه دين (ظاهر الدين)**، طهران ـ مكتبة الطهوري، 1969م.

189 ـ القرطبي، محمّد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت ـ دار الكتب العلميّة، 1408 هـ.

190 ـ القمّي، عبّاس، سفينة البحار.

191 ـ ـــــــــــــــــ، **الكنى والألقاب**، قم ـ انتشارات بيدار، 1357 هـ.

192 ـ القمّي، عليّ بن إبراهيم، **تفسير القمّي**، بيروت ـ دار السرور، 1411هـ.

193 ـ القمّي الشيرازي، محمّد طاهر، **الأربعين في إمامة الأئمّة الطاهرين**، مطبعة أمير، 1418 هـ.

194 ـ القندوزي، سليمان بن إبراهيم، **ينابيع المودّة**، بيروت ـ مؤسّسة الأعلمي.

195 ـ كحّالة، عمر رضا، **معجم المؤلّفين**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي.

196 ـ الكليني، محمّد بن يعقوب، **أُصول الكافي**، بيروت ـ دار الأضواء، 1413 هـ.

197 ـ ـــــــــــــــــ، **روضة الكافي**، بيروت ـ دار الأضواء، 1413 هـ.

198 ـ ـــــــــــــــــ، **فروع الكافي**، بيروت ـ دار الأضواء، 1413هـ.

199 ـ الكوفي، فرات بن إبراهيم، **تفسير فرات الكوفي**، طهران، 1410 هـ.

200 ـ لجنة التحقيق في مسألة الإمامة، مدرسة الإمام باقر العلوم (ع)، **كتاب الله وأهل البيت (ع)**، قم ـ دليل ما، 1422 هـ.

201 ـ مالك بن أنس، **الموطّأ**، بيروت ـ دار الجيل، المغرب ـ دار الآفاق الجديدة.

202 ـ المامقاني، عبد الله، **مقباس الهداية في علم الدراية**، بيروت ـ مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، 1411 هـ.

203 ـ المجلسي، محمّد باقر، **بحار الأنوار**، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، 1403هـ.

204 ـ ــــــــــــــ، **مرآة العقول**، طهران ـ دار الكتب الإسلاميّة، 1984م.

205 ـ محجوب، محمود وفرامرز باوري، **گيتاشناسى كشورها** (جغرافيا الدول)، طهران ـ مؤسّسة الجغرافيا، 1983 م.

206 ـ المحقّق الحلّي، جعفر بن حسن، **معارج الأُصول**، قم ـ مؤسّسة آل البيت، 1403 هـ.

207 ـ محمود الغراب، محمود، **الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: ترجمة حياته من كلامه**، دمشق ـ مطبعة نصر، 1369.

208 ـ المدرّس التبريزي، محمّد علي، **ريحانة الأدب در شرح أحوال وآثار** (ريحانة الأدب في شرح الأحوال والآثار)، طهران ـ انتشارات الخيّام، 1995م.

209 ـ المشهدي، محمّد بن محمّد رضا، **كنز الدقائق وبحر الغرائب**، طهران ـ وزارة الإرشاد، 1411 هـ.

210 ـ المصباح اليزدي، محمّد تقي، **راه وراهنماشناسى** (الصراط والدليل)، قم ـ مؤسّسة الإمام الخميني التعليميّة التحقيقيّة، 1997 م.

211 ـ ــــــــــــــ، **سخنى پيرامون شخصيت استاد علامه طباطبائى:**

يادنامه مفسّر كبير، (نبذة عن شخصيّة الأُستاذ العلاّمة الطباطبائي: خواطر عن المفسّر الكبير)، قم ـ انتشارات شفق، 1982 م.

212 ـ المظفّر، محمّد حسن، **دلائل الصدق**، قم ـ منشورات مكتبة بصيرتي، 1395 هـ.

213 ـ المظفّر، محمّد رضا، **أُصول الفقه**، قم ـ مكتب الإعلام الإسلامي، 1991 م.

214 ـ معرفت، محمّد هادي، **تحريف ناپذيرى قرآن** (استحالة تحريف القرآن)، ترجمة علي النصيري، طهران ـ سمت، 2000 م.

215 ـ ــــــــــــــــ، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، مشهد ـ الجامعة الرضويّة، 1418 هـ.

216 ـ ــــــــــــــــ، **التمهيد في علوم القرآن**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي، 1415 هـ.

217 ـ ــــــــــــــــ، «**كتاب هاى آسمانى**: ترجمه، تفسير، تأويل، و...» (الكتب السماويّة ترجمتها تفسيرها تأويلها و...)، كيهان فرهنگى = كيهان الثقافيّة، العدد المسلسل 107 ـ 108، السنة العاشرة، اسفند 1372 ش، العدد 12، والسنة الحادية عشرة، فروردين 1373 ش، العدد الأوّل.

218 ـ معين، محمّد، **فرهنگ معين** (قاموس معين)، طهران ـ مطبعة سدهر، 1992م.

219 ـ مغنية، محمّد جواد، **التفسير الكاشف**، بيروت ـ دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة ـ 1981 م.

220 ـ المفيد، محمّد بن محمّد بن نعمان، **الإرشاد**، مع ترجمة محمّد باقر الساعدي الخراساني، طهران، المكتبة الإسلاميّة، 1997 م.

221 ـ الموسوي الهمداني، السيّد محمّد باقر، **ترجمة تفسير الميزان**، قم ـ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.

222 ـ الميبدي، أبو الفضل رشيد الدين، **كشف الأسرار وعدّة الأبرار**، طهران ـ انتشارات أمير كبير، 1992 م.

223 ـ الميلاني، السيّد علي الحسيني، **التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف**، قم ـ الشريف الرضي، 1417 هـ.

224 ـ الميلاني، السيّد محمّد هادي، **قادتنا كيف نعرفهم؟**، بيروت ـ مؤسّسة الوفاء، 1407هـ.

225 ـ مؤسّسة الحوزة والجامعة للتحقيق، **آيينه مهر** (مرآة المحبّة)، **قم ـ دار التفسير (إسماعيليان)، 2001 م.**

226 ـ النجفي، محمّد حسن، **جواهر الكلام**، طهران ـ دار الكتب الإسلاميّة، 1983م.

227 ـ النحّاس، أحمد بن محمّد، **إعراب القرآن**، بيروت ـ عالم الكتب ومكتبة النهضة العربيّة، 1409هـ.

228 ـ النوبختي، حسن بن موسى، **فِرَق الشيعة**، بيروت ـ دار الأضواء، 1404هـ.

229 ـ النوري الطبرسي، ميرزا حسين، **مستدرك الوسائل**، قم ـ مؤسّسة إسماعيليان، الطبعة الحجريّة.

230 ـ النيشابوري، حسن بن محمّد، **شرح النظّام**، طهران ـ انتشارات علميّة إسلاميّة.

231 ـ النيشابوري، محمّد بن فتّال، **روضة الواعظين**، قم ـ منشورات الرضي.

232 ـ النيشابوري، مسلم بن الحجّاج، **صحيح مسلم**، بيروت ـ مؤسّسة عزّ الدين، 1407 هـ.

233 ـ هاشم زادة، محمّد علي، «**كتاب شناخت الميزان**» (مراجع الميزان)، مجلّة پژوهش هاى قرآنى = بحوث قرآنيّة، العدد 9 ـ 10، ربيع وصيف 1997 م.

234 ـ ـــــــــــــــــــ، «**كتاب شناسى الميزان وعلامه طباطبائى**» (مصادر دراسة الميزان والعلّامة الطباطبائي)، مجلّة بيّنات، العدد 34، السنة التاسعة، صيف 2002 م، العدد الثاني.

235 ـ الهندي، المتّقي بن حسام الدين، **كنز العمّال**، بيروت ـ مؤسّسة الرسالة، 1409 م.

236 ـ الهيثمي، عليّ بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت ـ دار الكتاب العربي، 1402 هـ.

237 ـ الواعظ الحسيني البهسودي، محمّد سرور، **مصباح الأُصول** (تقريرات درس أُصول آية الله الخوئي)، قم ـ مكتبة الداوري، 1409 هـ.

فهرس الأعلام